جمهورية أفلاطون

دراسة وترجمة

فؤاد زكريا



PLATO'S REPUBLIC

جمهورية أفلاطون

ترجمة ودراسة

د. فـــؤاد زكـــريا

٢٠٠٤م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

الناشــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مسـاكن دربالـه - فيكتوريا - الإسكندرية.
تليفـــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Website

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: جمهورية أفلاطون
المؤلـــــف: د. فؤاد زكريا
رقـم الإيـداع: ١٤٨٣٤/ ٢٠٠٣
الترقيم الدولى: 4 -395 - 327 - 977

تصدير

"عاش أفلاطون فى عصر تدهورت فيه دولة المدينة City State وكان المجد الذى اكتسبته اليونان بعد انتصارها على بلاد الفرس قد ذوى قبل أن يولد بوقت طويل. ولقد كان شعوره بإخفاق الروح اليونانية أقوى من شعور جميع معاصريه .. وكانت حياته، مثل حياتنا، تقع فى نهاية عصر من التوسع، فقد كان فى الخامسة والعشرين عندما انتهت الحرب الكبرى بين أثينا واسبرطة بهزيمة مواطنيه وإذلالهم، وتداعت أمام عينيه الإمبراطورية الأثينية، وأدرك أن المهمة الحقيقية ليست إعادة بناء أثينا، وإنما إنقاذ اليونان. ولكى يتحقق هذا الغرض، كان لابد من تحليل متعمق لدولة المدينة ولطبيعة الإنسان ..

"ولقد ظل الفيلسوف دهورًا طويلة يعد مفكرًا "أكاديميًا"، وحالمًا أو متأملاً بعيدًا عن الخلافات التافهة التى يصطرع بها عالم الحياة اليومية، وكان من المحتم أن يصور أفلاطون على أنه فيلسوف من هذا النوع. أما اليوم، عندما وصلت حضارتنا إلى أزمة مشابهة لتلك التى عاش فيها أفلاطون، فإن فى وسعنا أن نراه كما كان على حقيقته - أعنى مثاليًا أخفق فى تطبيق أفكاره عمليًا ومصلحًا ثوريًا لم يستطع أن يهتدى إلى أساس سياسى لإصلاحاته".

بهذه الكلمات أكد المفكر والسياسى العمالى الإنجليزى المشهور، ريتشارد كروسمان[1]، أهمية دراسة أفلاطون بالنسبة إلى عالمنا الحاضر، وأوضح أن البحث المقارن بين العصر الذى عاش فيه أفلاطون، وبين عصرنا هذا، وكلاهما كان عصر انهيار لقيم قديمة وبحث عن قيم جديدة - هو أفضل وسيلة تتيح لنا استيعاب آراء هذا المفكر الذى يفصلنا عنه ثلاثة وعشرون قرنا من الزمان.

---

[1] R.H.S. Crossman : Plato Today, Allen and Unwin (Revised ed.) 1959. pp. 16 - 17.

وأنا من المؤمنين بأنه لا مفر لنا. عند دراسة مفكر مثل أفلاطون، من أن نتذكر، ونحن نبحثه، أننا نعيش في القرن العشرين. ونضع نصب أعيننا مختلف مواقف الإنسان المعاصر، ونسترشد بها في محاولة تفسيرنا لمواقف الإنسان اليوناني في ذلك العصر. ومع ذلك فإني أود أن أتساءل: هل ينبغي اتباع هذا المنهج لأن عصرنا - كما قال كروسمان - عصر مخيب للآمال، وعصر قيم منهارة، كما كان عصر أفلاطون؟ وهل يكون الأساس الوحيد للشعور بالتآلف والتقارب والتفاهم بيننا وبين هذا المفكر اليوناني القديم، هو أننا نشترك معه في كوننا أبناء أزمة العصر أو عصر الأزمة الذى نعيش فيه؟

في اعتقادى أن من الأمور المشكوك فيها إلى حد بعيد أن يكون هناك مفكر لم يعش في عصر أزمة، أو على الأقل لم يشعر بأن عصره متأزم إلى حد يفوق سائر العصور السابقة عليه. ولو أمعنت الفكر في كتابات أى مفكر تقرأ له، لوجدته يؤكد - حالما يتأمل أحوال عصره - أنه يعيش في عصر أزمة أو في مرحلة انتقال أساسية. ومن الصعب أن ننكر عليه هذا الشعور. ألم يكن أرسطو بدوره يعيش في عصر أزمة - أعنى تلك التى سبقت مباشرة توسع الإسكندر الأكبر وتكوين إمبراطوريته الشاسعة؟ وماذا تقول عن أفلوطين، ونهاية العالم القديم؟ أو عن ديكارت، وبداية العصر الحديث؟ وماذا نسمى عصر "كانت" بما فيه من انتقال حاسم إلى عهد حضارى جديد؟ وكيف نصف عصر بعث الأمة الألمانية أيام فشته وهيجل؟ أما في هذا القرن، فإن لنا أن نتساءل: ألم تكن السنوات الأولى أزمة أعنى أزمة فكرية انهارت فيها نظم الفيزياء السائدة حتى ذلك الحين، وتولدت فيها عن التحليل النفسى نظرة جديدة إلى الإنسان، وبدأت الاتجاهات الجديدة في الفن والأدب تشق لنفسها طريقا رائدًا؟ ألم تكن الحرب العالمية الأولى أزمة؟ ألم يمر العالم بأزمة فكرية في العشرينات، وبأزمة اقتصادية (وعقلية) في الثلاثينات؟ وماذا كانت الحرب العالمية الثانية؟ وماذا نسمى فترة ما بعد الحرب، بقنابلها الذرية وما يعانيه الإنسان فيها من توتر لا ينقطع؟

أليس لكل مفكر عاش في إحدى هذه الفترات كل الحق في أن يعد نفسه، أو يعده من يكتبون عنه، ابنا لأزمة العصر؟ إنى أكاد أجزم بأن مفكر العصور الوسطى - وهى أبطأ العصور تحولاً وأقربها إلى طابع الركود والاستقرار الرتيب - لو كان قد وصف العالم المعاصر له لما فاته أن يتحدث عن "أزمة العصر" وعن التحول الحاسم الذى يمر على العالم في أيامه!

أما نحن فقد يبدو لنا أننا فى عصر انتقال فاصل، وقد تبرر الشواهد كلها هذا الاعتقاد. ألسنا نشهد فى أيامنا هذه دراما هائلة يتصارع فيها الحرب مع السلام، ويتنازع فيها السيطرة على العالم نظامان اقتصاديان وحضاريان لا مجال للتوفيق بينهما؟ ومع ذلك فقد تبدو "أزمتنا" هذه فى المستقبل شيئًا هينًا حين يمر الإنسان بفترة انتقال من الحياة على الأرض إلى الحياة على كواكب أخرى مثلا!

وإذن، فالحديث عن أزمة العصر يبدو أمرًا ملازمًا للإنسان فى كل عصوره، ولا سيما المفكرين الذين هم أكثر الناس حساسية لما يطرأ على عالمهم من التغيرات. ويبدو أن لدى كل إنسان نزوعًا طبيعيًا إلى أن ينظر إلى عصره على أنه يمثل قمة، أو مفترقًا حاسمًا للطرق - وبالتالى فليس لأى مفكر مزيد من الحق فى هذا الصدد عما لأى مفكر آخر.

***

وإذن، فنحن حين ندرس أفلاطون وفى ذهننا هذا العصر الذى نعيش فيه، لا نفعل ذلك لأن أوجه الشبه بين عصرنا وعصره تفوق ما يوجد بين عصرنا وأى عصر آخر، بل ينبغى أن تكون الأسباب أعمق من ذلك.

إننا نود أن ندرس أفلاطون بوصفنا أناسًا نعيش فى القرن العشرين. ونحن نعلم عن يقين أن القارئ المتمسك بالتراث الفلسفى فى صورته الخالصة لابد أن يثور على من يتبع مثل هذا المنهج، معترضًا عليه بقوله: إنك تقرأ فى كتابات رجل عاش منذ أكثر من ألفى عام مشاكلك الخاصة. ومشاكل عصرك أنت! ومع ذلك فنحن نعتقد أن المتمسكين بالتراث الفلسفى الخالص يشتركون معنا بدورهم فى هذا "الإثم"، وأن كل تفسير فلسفى، للمفكرين القدماء بوجه خاص، لابد أن يكون تفسيرًا "عصريًا"، مهما كانت قوة النزعة "السلفية" لدى صاحب هذا التفسير، ومهما كانت الاعتبارات العصرية بعيدة عن ذهنه.

ذلك لأن النص الفلسفى العظيم، كمحاورات أفلاطون، وكمحاورة "الجمهورية" بوجه خاص، تتراكم تفسيراته عبر العصور، ويتعاقب المفكرون الشارحون له طوال قرون عديدة، كل يحاول إضافة شىء جديد إلى فهمه للنص، وكل يدخل فى معارك جانبية مع غيره من الشراح، إلى جانب معركته الرئيسية مع النص نفسه. وطوال تراكم التفسيرات وتعاقب الشراح هذا، يسير العقل البشرى فى اتجاه مزدوج: فهو يظن نفسه - بمعنى معين - أكثر اقترابًا من

النص. لأن كل عصر جديد يهتدى في النص إلى شيء لم يهتد إليه السابقون، ولكنه في الوقت ذاته - وبمعنى أهم - يزداد تباعدًا عن الأصل، لأن البحث المستمر عن عناصر جديدة، وما يسميه الشراح "بالتعمق" المتزايد في فهم النص، يضيف بلا شك عناصر جديدة لم تكن تخطر للمفكر الأصلي على بال. وحين يكون الأمر متعلقًا بنص انقضى على عهد تأليفه أكثر من ألفي عام، حفلت كلها بالتفسيرات والشروح، فإنا نستطيع أن نكون على ثقة من أن مجرد انقضاء الزمان هو ذاته عامل لا يتيح للمفسر، مهما حاول أن يكون "موضوعيًا" أو متمسكًا بالتراث، أن يبعث أفكار المؤلف الأصلية، في صورتها الخالصة، وكلما مضى بنا الزمان، ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقدم وحدها.

والحق أننا لو تصورنا أفلاطون وقد بعث حيا في أيامنا هذه، فإنه قطعًا لن يستطيع أن يتعرف على نفسه من خلال كل ما يكتب عنه: لا في مؤلفات أولئك الذين يعترفون صراحة بأنهم يفسرونه تفسيرًا حديثًا فحسب، بل في مؤلفات من يعلنون أنهم متمسكون بالتراث ومحافظون عليه أيضًا: ذلك لأن نفس تراكم التراث طوال هذه القرون يؤدى حتمًا إلى تباعده تمامًا عن الأصل.

فهل يظن أحد أن أفلاطون يستطيع أن يهتدى إلى صورته الحقيقية منعكسة في بحث "تعريف الوجود وطبيعة المثل في محاورة السفسطائي" لشارح متمسك بالتراث مثل "أوجست دييس"[1]؟ وهل تراه يقبل أن يتبنى تلك الشروح العظيمة التعقيد، التي فسرت بها بعض عباراته المتعلقة بالرياضيات في بحوث أو مؤلفات كاملة؟

إنني لا أتحدث الآن بطبيعة الحال عن ذلك النوع من الأبحاث الذى يمثله مقال "نظرية الحقيقة عند أفلاطون" لهيدجر مثلاً. فهذا نوع يعترف فيه الباحث صراحة بأنه يعرض آراءه الخاصة من خلال مفاهيم معينة عند أفلاطون. ولكني أخشى أن أقول أننا جميعًا نكتب عنه على نحو سينكره هو ذاته علينا لو قدر له أن يطلع على ما نكتب. فحين يصل الأمر إلى حد التحليل والتشريح الدقيق - في أبحاث وربما كتب كاملة - لمصطلح واحد أو لصورة مجازية واحدة، ربما كانت قد وردت عرضًا في الكتابات الأصلية، فعندئذ نستطيع أن ندرك أننا إنما نتحدث عن أنفسنا ولكن دون وعي، وأن أفلاطون نفسه قد يكون

A Diès . La défintion de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon. Paris (Vrin). 1932

أبسط من هذا بكثير، وأن مئات الأبحاث والمقالات والكتب والرسائل الجامعية التي يضيفها العقل البشرى إلى التراث الأفلاطونى فى عصرنا هذا كل عام، إنما هى فى الواقع انعكاس لأفكار العصر وتعبير عن درجة تعمقه الخاصة، وليست بأية حال مجرد شرح أمين لنص قديم.

هذا الحكم لا يصدق بطبيعة الحال على كتابات أفلاطون وحدها، وإنما يصدق أيضًا على كل نص تشرحه وتفسره وتعلق عليه عصور مختلفة، يجد كل منها فيه مرآة لنفسه فى النص، ويفكر فى ذاته من خلاله. فهل نستطيع مثلاً، أن نصف كتابات اللاهوتيين المعاصرين فى أوروبا الغربية مثل كارل بارت K. Barth أو بول تليش P.Tillich بأنها تتعلق حقًا بالتعاليم التى دعا إليها يسوع المسيح منذ ألفى عام؟ ألم يؤد تراكم الشروح فى أجيال متعاقبة، يحيا كل منها فى ظروفه الثقافية الخالصة، إلى الابتعاد عن الأصل إلى حد تصبح معه تلك الأفكار معاصرة بالفعل؟

وإذن، فنحن جميعًا نخرج بالنصوص القديمة عن أصولها، ونحن جميعًا نعيد تفسيرها فى ضوء العصر الذى نحيا فيه، أو على الأصح نفسر أنفسنا من خلالها. ولو زعم أحد – فى عصر متأخر – أنه هو الذى يفسر النص القديم تفسيرًا مستمدًا من روحه الأصلية، لكان ذلك أمرا مخالفًا لطبائع الأشياء. ولو حللنا موقف مثل هذا الشارح بدقة لوجدنا أن كل ما بينه وبين الآخرين من فارق هو أنه أقل وعيًا منهم بما يفعل فحسب.

والحق أننا لو أمعنا الفكر فى هذه الظاهرة لما وجدناها بالأمر المستغرب. ذلك لأن كل عصر لا يستطيع أن يكتب إلا لنفسه. وهو قطعًا يتجه بنظره إلى الحاضر، ولا يعقل أن نتصوره مستهدفًا القدماء فيما يكتب، حتى لو كان الغرض الصريح من كتابته هو مجرد شرح آراء القدماء. والواقع أن بين عقل الإنسان وبين معدته شبهًا أساسيًا واحدًا على الأقل: هو أنه يحيل كل ما يتلقاه إلى شىء ينتمى إلى طبيعته الخاصة، ويستبعد تلقائيًا كل ما لا يستطيع أن يحوله على هذا النحو. ومن هنا فإن أشد الناس رغبة فى التمسك بالتراث لابد أن يحول هذا التراث، عن وعى أو دون وعى، إلى قوة حية يستعين بها فى مواجهة مشكلاته الخاصة. وليس معنى ذلك أن الموضوعية مستحيلة، وأننا ينبغى أن نكون دائمًا "مغرضين" فى مواجهة القدماء، وأن الباحث الذى يتوخى النزاهة فى تفسيراته يتساوى مع ذلك الذى لا يبذل أى جهد للخروج عن قوقعته الخاصة،

فالظاهرة التى نشير إلهيا ههنا سابقة على الموضوعية. وهى متعلقة بطبيعة عقلنا ذاته، التى تقضى عليه بأن يتمثل القديم ويهضمه ويحيله إلى عصارة يمكن أن تندمج فى كيانه وتساعد على نموه. أما مسألة الموضوعية، فتأتى بعد ذلك، أو على مستوى يلى هذا المستوى الأول.

وإذن، فنحن حين نفهم النص القديم بوصفنا أناسا نعيش فى فترة معينة من القرن العشرين، فلن يكون ذلك مظهر ضعف. بل ربما كان علامة قوة. ذلك لأننا أولاً لن نستطيع - كما قلنا - أن نتأمل القديم بأعين القدماء، أو أن نعيش مع النص الغابر كما كان يعيش معه أهله، ولأننا ثانيًا نجعل من القديم - باستخدام هذا المنهج - قوة نثرى بها حياتنا الروحية.

وإذن، فلنبذل كل ما فى استطاعتنا من جهد لكى نحترم المنطق الداخلى، والظروف الخاصة، للنص القديم. ولكن لنتذكر خلال ذلك كله أننا محدثون نعالج نصًا قديمًا، ولنعترف بذلك عن وعى وبلا خجل. إذ أن مثل هذا الاعتراف، حين يكون متعلقًا بأمر لا مفر منه، أو بظاهرة تحتمها طبائع الأشياء، أفضل بكثير من الترفع والإنكار، والإصرار على منح أنفسنا قدرة لا سبيل لنا إلى اكتسابها.

***

إن ما قلناه حتى الآن يصدق على كل نص قديم تداولته أيدى الشراح فى عصور مختلفة. غير إن محاورة "الجمهورية" لأفلاطون تتميز، من بين النصوص القديمة، بخصائص فريدة تؤدى - فى حالتها الخاصة - إلى زيادة الموقف تعقيدًا. فهذه المحاورة ليست مجرد نص قديم فحسب، وإنما هى تراث كامل. إنها قد اندمجت فى الحضارة الغربية. وأصبحت دعامة أساسية من دعائمها، إلى حد لم يعد من السهل معه أن يتناولها المرء بالدراسة بوصفها نصًا مستقلاً، إذ أنه سيجد نفسه حتمًا يواجه مشكلة التراث الغربى الفكرى كله وهو يحلل هذا النص الواحد. ويزداد الأمر تعقدا إذا وضعنا فى اعتبارنا حقيقة أخرى، هى مدى سيطرة الحضارة الغربية على العالم الحديث - وهى سيطرة تعبر عن أمر واقع، بغض النظر عن كونها مقبولة أو مكروهة. ففى هذه الحالة يتضح لنا أن قدرًا غير قليل من تعاليم "الجمهورية" قد تغلغل فى حياة الإنسان منذ عصور طويلة إلى حد يصعب معه الوقوف إزاء هذا النص موقف النقد الواضح، إلا إذا

كنا على استعداد لنقد تراث حضارى كامل، قد نكون نحن أنفسنا متأثرين به إلى حد غير قليل.

ومن المؤكد أن من أهم العوامل التى ساعدت على اندماج الأفلاطونية، كما تتمثل فى محاورة "الجمهورية" خاصة، فى التراث الغربى بأكمله، سهولة التوفيق بينها وبين التعاليم الدينية، ولاسيما فى المسيحية – حتى أن بعض المفكرين تصوروا أفلاطون "مسيحيًا قبل المسيح". ومعنى ذلك أن الحدود الفاصلة بين الأفلاطونية وبين التعاليم الدينية أصبحت غير واضحة على الإطلاق. وكان من نتيجة هذا الاندماج أن اكتسبت الأفلاطونية نوعًا من "القداسة" وأحيطت شخصية أفلاطون ذاتها بهالة من التبجيل والتوقير، وأسقطت عليها ألوان من المشاعر والانفعالات الدينية.

على أن البحث النزيه كفيل بأن يقنع الكثيرين بأن صفة "أفلاطون الإلهى" ليست إلا أسطورة نسجت خلال تاريخ طويل من التفكير المغرض. فالارتباط – العقلى والنفسى – بين أفلاطون وبهن الأديان قد أدى بالشراح إلى تصويره فى صورة الإنسان القديس، والمفكر الذى لا يمكن أن يزل. وترتب على ذلك أن كانت تبذل محاولات دائمة لتبرير كل خطأ يقع فيه، سواء فى مجال التفكير النظرى وفى المجال العملى. ولا جدال فى أنه مما يزيد التفسير تعقيدًا أن يبدأه المفسر وفى ذهنه أن أفلاطون لا يمكن أن يرتكب أى خطأ، فيعمل على تأويل العبارات الواضحة وقلب المعانى الظاهرة على النحو الكفيل بالاحتفاظ لأفلاطون بهالة القداسة المحيطة به.

ومن الحقائق الواضحة أن الإيمان المفرط بمفكر من المفكرين أو بنص من النصوص يخفى عن الأعين كثيرًا من العيوب التى كان من الممكن أن تظهر واضحة لولا هذا الإيمان. وعندما يكون النص قديمًا قدم محاورات أفلاطون، ومتأصلاً فى أذهان الناس تأصل محاورة "الجمهورية" على التخصيص، فإن إدراك العيوب يزداد صعوبة إلى حد بعيد، كما أن التنبيه إلى هذه العيوب يعد – فى الأوساط التى يسودها الإيمان بهذا النص – مخاطرة لا تحمد عقباها. ومع ذلك فقد وجد أفلاطون من آن لآخر من ينبهون إلى عيوبه، ومن يتحملون مسئولية الوقوف فى وجه سلطته الطاغية. وبلغ الأمر ببعض هؤلاء حد تصيد الأخطاء فى كتاباته وتجاهل كل عنصر إيجابى فيها، حتى أن مؤرخ العلم الكبير "جورج سارتون" بعد أن قارن بين المدائح الزائفة التى ظلت تكال لأفلاطون،

والافتراءات الباطلة التي دأب المفكرون الغربيون على توجيهها إلى فيلسوف نزيه مثل ابن رشد، يدعونا إلى أن نعامل أفلاطون كما أراد أفلاطون ذاته أن نعامل الشاعر هوميروس: فنكلل رأسه بالغار، ونطرده من الدولة:[1]

ولكنا لا نود أن نذهب في انتقاد أفلاطون إلى حد الدعوة إلى طرده من الدولة، لسبب بسيط هو أنه إذا كانت الدولة المقصودة هي دولة الفلسفة، فإن نفوذ أفلاطون فيها أقوى من أن يتمكن أحد من طرده، بل إن دعامات هذه الدولة ذاتها قد شيدت على أكتافه - وهي حقيقة لا سبيل إلى إنكارها حتى لو كنا نؤمن بأن هذه الدعامات مختلة أو بأنها شوهت البناء بأكمله.

وإذن فأفلاطون وجد في عالم الفلسفة ليبقى. غير أن الصورة التي ينبغي أن نكونها عنه ينبغي أن تكون صورة مفكر لا قديس - بل صورة مفكر وقع في أخطاء نظرية وعملية كثيرة، وكان مسئولاً إلى حد بعيد عن كثير من الاتهامات التي توجه إلى الفلسفة، والتي تسيء إلى سمعتها في أذهان غير المشتغلين بها ولاسيما العلماء، وسوف نحاول في هذه الدراسة أن نعرض أفلاطون - من خلال محاورته الرئيسية - في هذه الصورة المزدوجة: صورة الفيلسوف الكبير الرائد من جهة، وصورة المفكر الإنسان الذي وقع في أخطاء منها ما يمكن أن يغتفر، ومنها ما زالت الفلسفة، وربما الحضارة البشرية بأسرها، تعاني منه حتى اليوم.

---

[1] George Sarton A History of Science, Harvard University Press 1959 p 427

اللحظة التاريخية
لمحاورة الجمهورية

تنطوى دراسة أى نص على ثلاثة عناصر: المؤلف، والعصر الذى عاش فيه، والكتاب أو النص نفسه. ولما كانت دراستنا هذه تتركز على محاورة الجمهورية، أى أن الاهتمام الأكبر فيها ينصب على النص نفسه، فإن الواجب يقضي علينا بأن نخصص أول فصولها للعنصرين الأولين، وهما الكاتب وعصره، إذ أن هذين العنصرين لا ينفصلان: فقد تأثر أفلاطون - ككل كاتب عظيم، بعصره وأثر فيه، وانعكس ذلك فى كتاباته، ولاسيما "الجمهورية" بوضوح كامل. على أن هدفنا فى هذا الفصل ليس التوسع فى تقديم معلومات تاريخية أو "بيوجرافية" عن أفلاطون وعصره، وإنما هو وضع الإطار الملائم للمحاورة التى نحن بصدد بحثها. ومعنى ذلك أننا سنقتصر على تقديم العوامل التى كان لها تأثير مباشر فى إعطاء هذه المحاورة طابعها المميز والتى تعين القارئ على فهم هذا الطابع. وعلى الرغم من أن أى بحث دقيق لمثل هذه العوامل لابد أن يكشف عن عدد لا حصر له منها، فإننا نستطيع تصنيف هذه الكثرة إلى أربعة عوامل رئيسية، تضافرت معا على تحديد الطابع العام لمحاورة الجمهورية : هى العامل الفلسفى، والعامل التاريخى السياسى، والعامل العائلى، والعامل الشخصى.

١- العامل الفلسفى:(*)

يكاد إجماع مؤرخى الفلسفة اليونانية ينعقد على أن الفكر اليونانى السابق على عهد أفلاطون كان يسير فى تيارين رئيسيين أحدهما يؤدى إلى فلسفة ذات طابع صوفى انفعالى، والآخر - على كثرة تشعباته - ينطوى على أول بذور التفكير العلمى والنزعة التجريبية. فهناك من جهة ذلك التيار الفيثاغورى،

(*) سيعرض تأثير سقراط فى فكر أفلاطون طوال أجزاء هذه "الدراسة"، إذ لا يمكن معالجة هذا التأثير الأساسى فى حيز محدود.

الذى امتد إلى المدرسة الإيلية عند زينون وبامنيدس. والذى تأثر به سقراط تأثرًا عميقًا - وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادى الآلى الذى مهد له الطبيعيون الأولون، وبلغ قمته فى فلسفة ديمقريطس وليوقيبوس. وربما آثر البعض التعبير عن هذا التقابل على نحو آخر، فجعلوه تقابلاً بين فكرة التغير الدائم ممثلة فى هرقليطس، وبين فلسفة الثبات ممثلة فى بارمنيدس. ولكن سواء أكانت هذه وجهة نظرنا أم تلك، فلا جدال فى أن الفلسفة اليونانية. قبل عصر أفلاطون، كانت قد نمت خلال الفترة الوجيزة التى انقضت منذ ظهورها، وهى فترة لا تتجاوز مائتى عام، إلى الحد الذى يسمح لنا بأن نميز فيها تيارين متضادين واضحين كل الوضوح.

على أنه إذا كان اتفاق المؤرخين منعقدًا على وجود هذين التيارين المتميزين، فلا يوجد بينهم مثل هذا الاتفاق على تحديد التيار الذى كان هو الأقوى تأثيرًا فى أفلاطون، أو الذى تعد فلسفة أفلاطون تتويجًا له. مثال ذلك أن واحدًا من أكبر أساتذة الفلسفة اليونانية المعاصرين. وهو "بيير ماكسيم شول"، يذهب إلى أن أفلاطون قد تأثر بهذين التيارين معًا، وعرف كيف يجمع بينهما. "فلم يعرف العصر اليونانى القديم روحًا قادرة على الجمع - على نحو ما فعل أفلاطون - بين أدق سمات العلم، وبين الحماسة الصوفية الممتزجة بالخيال"[1]. ومع ذلك فإن التيار العلمى لم يؤثر فى أفلاطون إلا فى اتجاهه الرياضى فحسب، أما العلم التجريبى فكان يبدى له أشد الاحتقار. حتى أنه عاب على بعض أصدقائه من علماء الهندسة استعانتهم فى فهم بعض المشكلات الهندسية بأدوات أو أشكال محسوسة، بدلاً من أن يقتصروا على الأمور غير الملموسة. بل إن كثيرًا من الباحثين - كما سنرى - فيما بعد - يؤكدون أن التراث السقراطى الأفلاطونى كان مسئولاً إلى حد بعيد عن وأد الاتجاه العلمى فى التفكير اليونانى وهو لم يزل فى مهده، وبالتالى عن تأخير نهضة العلم التجريبى قرابة ألفى عام.

وفى اعتقادى أن أقوى المؤثرات الفلسفية فى تفكير أفلاطون هو ذلك التيار الصوفى الانفعالى الذى أشرنا إليه من قبل، مقترنًا بالاتجاه الذى يدافع عن فكرة الثبات فى مقابل التغير، والوحدة فى مقابل الكثرة أو التعدد. وهناك

---

[1] Pierre Maxime Schul : Essai sur la formation de la Pensée greque 2ème édition. Paris (P U.F). 1949, p. 381

شبه اتفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع إلى أصول شرقية قديمة، أى أن أفلاطون كان من أقوى العوامل التى ساعدت على إدخال العناصر الشرقية فى الفكر اليونانى، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد - وبعبارة أخرى، كان أفلاطون ذاته أكبر شاهد نفى يكذب أسطورة الانبثاق التلقائى للفلسفة اليونانية، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذى لا ينقطع بين حضارات الإنسان وعصور تفكيره.

ولقد وصف "سارتون" أهمية هذه المؤثرات الشرقية بقوله "كانت المؤثرات الشرقية هى التى دفعت الحضارة اليونانية إلى الظهور وساعدت على نموها. فالحكمة اليونانية قد تربت فى مهد شرقى، وظلت طوال نموها تجد عوامل تؤثر فيها عن طريق الدروس التى تتلقاها من أصدقائها أو أعدائها الأجانب"[1]. وهو يرى، فى حالة أفلاطون على التخصيص، أن صلاته ببلاد ما بين النهرين كانت غير مباشرة، أما بلاد الفرس فلابد أنه عرفها لأن اليونان كانت فى حالة حرب مستمرة معها - ومن الجائز أن الثنائية التى تتمثل فى كتابات أفلاطون المتأخرة ترجع إلى أصل فارسى. بل إن المؤثرات الهندية ربما كانت قد تحكمت إلى حد ما فى تفكير أفلاطون، لوجود بعض أوجه الشبه بين فلسفته وبين تعاليم عقيدة الفيدانتا - كالقول مثلاً أن العالم الظاهر خداع، وأن العالم الحقيقى هو غير المنظور. ولكن هذه كلها أمور لا يمكن الجزم بها، أما الأمر الذى يكاد يكون مؤكدًا، فهو تأثر أفلاطون بالحضارة والفكر المصرى القديم. "فقد قام أفلاطون برحلة إلى مصر، زار فيها الآثار الرائعة، واكتسب معرفة بعلمها وعقيدتها وعاداتها. واتضح له أن الحضارة المصرية أقدم بكثير من حضارة اليونان، وأعرب عن رأيه هذا بوضوح فى محاورة طيماوس، فى صورة حديث بين سولون وبين كاهن مصرى طاعن فى السن، إذ قال كاهن سايس: يا سولون، يا سولون، أنتم أيها اليونانيون أطفال دائمًا، فليس ثمة شىء اسمه يونانى قديم: فسأله سولون: ماذا تعنى بقولك هذا؟ فأجاب الكاهن: إنكم جميعًا صغار فى أرواحكم، إذ ليس فى أرواحكم هذه عقيدة واحدة قديمة مستمدة من تراث غابر، ولا علم واحد قديم العهد". ويعلق سارتون على هذه المحادثة التى وردت فى محاورة طيماوس بقوله: "وهكذا عامل الكاهن العجوز زائره اليونانى الشهير

[1]Sarton, op. Cit., p. 400.

بطريقة مشابهة للطريقة التى يعامل بها المضيفون الأوربيون اليوم زوارهم الأمريكيين"[1]!

على أن تأثر أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن فى كل الأحوال مباشرًا، بل إن القدر الأكبر من هذه المؤثرات قد أتاه من خلال مذهب أو عقيدة يونانية كانت فى واقع الأمر جسرًا هائلاً بين التفكير الشرقى والتفكير الغربى، هى الفيثاغورية. والمعروف عن الفيثاغورية أنها فلسفة تجعل للرياضيات مكانة كونية، أى أنها تفسر العالم كله تفسيرًا رياضيًا. وتحول العناصر الرياضية إلى كيانات ومبادئ تفسير ميتافيزيقية. ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح فى نظرة أفلاطون إلى الرياضيات، بل فى نظرته العامة إلى العالم، وفى نظرية المثل ذاتها.

غير أن الأمر الذى لا يظهر بمثل هذا الوضوح، هو تأثير الفيثاغورية، من حيث هى طريقة فى الحياة ومذهب فى السياسة. فى تفكير أفلاطون وطريقة سلوكه. وإذا أردنا أن نلخص هذا التأثير فلن نجد فى هذا الصدد خيرًا مما كتبه "السير أرنست باركر". فهو يشير إلى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية، ونظرتهم إليها على أنها نوع من الانسجام، وهى فكرة توسع فيها أفلاطون فيما بعد. كذلك وضع بعض الفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد نظرية مؤداها أن للحكمة حقًا إلهيًا فى أن تسود وتحكم - وهى نظرية يجوز أنها أثرت فى فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون. وهناك روايات عن محاولات قام بها فيثاغورس لكى يخرج فكرته هذه إلى حيز التنفيذ، وعن جماعة من الفيثاغوريين مؤلفة من ثمانمائة فرد، تدربوا فى مدينة "كروتون Croton" على الفلسفة بطريقة مشابهة "للحراس" عند أفلاطون. وحكموا الدولة على أساس فلسفتهم. على أن الأمر الذى كان لفيثاغورس فيه تأثيره الحقيقى فى أفلاطون هو أنه كون جمعية أو طائفة، وعلم أعضاءها "طريقًا فى الحياة". فهو أول من جعل من الفلسفة تعاليم تلقن لطائفة من الأتباع. وقد كان لطائفته هذه دور فى الأحداث السياسية، ويقال أنها كانت تنحاز فى السياسة إلى الجانب الأرستقراطى. وكانت القاعدة التى يفرضها فيثاغورس على أتباعه هى التطهر بممارسة الطب - أى باتباع نظام صارم فى التغذية وفى الرياضة البدنية -

---

[1] T. Gomperz : Greek Thinkers (Eng. Trans.), London, (Reprinted 1955), Vol, II, P. 256.

وبدراسة الموسيقى، التى تتضمن عناصر فلسفية ورياضية إلى جانب دراسة الأنغام. وكذلك كان فيثاغورس يقسم الناس إلى ثلاث طبقات: هم محبو الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الكسب. وفى كل العناصر السابقة نلمس تأثيرًا واضحًا للفيثاغوريين فى أفلاطون، إذ أن فكرة تطبيق الفلسفة فى السياسة، وتكوين نظام سياسى تتبع فيه التعاليم الفلسفية، والتربية عن طريق العناية بالجسم وبالروح – أى الرياضة البدنية والموسيقى – كل هذه عناصر رئيسية فى جمهورية أفلاطون. أما التقسيم الثلاثى للطبقات، فقد انعكس مباشرة على تقسيم أفلاطون المناظر له، مما يبرز قول السير أرنست باركر: "يمكن القول أن الإطار والدعامة الكاملة لمحاورة الجمهورية، اللذين يتوقفان على تحليل الدولة إلى طبقات ثلاث والنفس إلى أجزاء ثلاثة، كان فيثاغوريًا"[1].

٢- العامل السياسى والتاريخى:

كانت أثينا، قبيل الفترة التى عاشها أفلاطون، وأثناء حياته، تمر بعهد من الصراع الداخلى والخارجى لا يكاد يكون له فى تاريخها نظير. ولا مفر لنا من أن نلم بطرف من هذا الصراع، لأنه كان بدوره إطارًا تحددت فى داخله معالم محاورة "الجمهورية"، فضلاً على أن عناصر كثيرة فى هذه المحاورة لا تفهم إلا من خلال سياق الأحداث السياسية والتاريخية التى مرت بها اليونان فى ذلك العهد.

فعلى الصعيد الداخلى، كانت أثينا قد تحولت فى القرن الخامس قبل الميلاد إلى مدينة لها كل مقومات الدولة، ولكن على نطاق ضيق بالطبع. إذ كانت فترة الحياة القبلية قد انتهت، وحل محلها وعى مدنى سياسى لدى المواطنين، الذين كان لكل منهم دوره فى الحياة السياسية للمدينة. وكانت الأحوال الاقتصادية قد نهضت إلى حد يسمح بتجاوز حياة الرعى والزراعة البدائية التى سادت فى عهد هوميروس، وتعقد بناء الدولة بحيث كان فيها جهاز كامل من المشتغلين بالأمور السياسية والإدارية، وأصبح للتجارة والمعاملات التجارية دور هام فى حياة المجتمع، كما كانت هناك صناعة تشتمل على حرف

---

[1] Sir Ernest Barker : Greek Political Theory, London (University Paperbacks), 1960. pp. 5- 56.

يدوية متقدمة، وعلى التعدين - وبالاختصار، فقد كانت أثينا دولة اختفت فيها مظاهر الحياة البدائية البسيطة التي كانت تتميز بها في عصر هوميروس.

وقد بلغ هذا الاتجاه قمته في عصر "بركليز" : فقد كان ذلك عصرا خلاقًا في ميادين الفنون جميعًا، كالعمارة والشعر والدراما. وكذلك في ميدان البحث العلمي والدراسات التاريخية - وقبل هؤلاء جميعًا، في ميدان الفكر الفلسفي. وكان النظام الديمقراطي السائد في ذلك العصر تجربة رائعة بحق : فقد كان الحكم بالتمثيل المباشر الذي يتم بالاقتراع، وكان للمواطنين العاديين الدور الرئيسي فيه، وكذلك في مناصب القضاء والإدارة. ومن هنا كان لبركليز أن يفخر بأنه جعل من أثينا مدرسة لليونان[1].

ومع ذلك يبدو أن روح التمدين والحضارة قد طغت، في أثينا، على الروح العسكرية التي كانت قد بلغت قمتها في الحرب ضد الفرس خلال القرن السابق. وفي الوقت ذاته كانت مدينة اسبرطة تدعم نظمها العسكرية وتركز جهودها في الميدان الحربي، فكان طبيعيًا أن يكتب لها النصر على أثينا في تلك الحرب الطويلة (الحرب البلوبنيزية) التي قامت بينهما في أواخر القرن الخامس (من عام ٤٣١ إلى ٤٠٤). ولقد كان انهيار أثينا أمام قوة اسبرطة كارثة كبرى شهدها أفلاطون وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وعاناها قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه. وكان لهذه الكارثة تأثير كبير في تشكيل عقلية أفلاطون، وفي تحديد اتجاهاته التي تمثلت بوضوح في محاورة الجمهورية.

فقد أفقدته تلك الحرب الثقة في الديمقراطية. ولم يكن الانهيار العسكري للنظام الديمقراطي هو وحده السبب في تحامل أفلاطون عليه، بل أن فترة الحرب ذاتها قد شهدت صراعا داخليًا بين القوى الديمقراطية والقوى الأليجاركية، أي بين الأغنياء والفقراء، وانحازت أسرة أفلاطون - كما سنرى فيما بعد - إلى صف الأليجاركية انحيازا واضحًا، وكان من أفرادها من تزعم انقلابات داخلية أطاحت بالنظام الديمقراطي وأحلت محله "حكم الثلاثين". غير أن تصرفات هؤلاء الثلاثين سرعان ما جعلت مساوئ النظام الديمقراطي السابق تتوارى إلى جانب الطغيان الجديد. وعلى الرغم من أن أفلاطون ذاته قد أعرب عن خيبة أمله في الحكام الجدد، فإن ارتباطاته بهم كانت أقوى من أن تسمح

---

[1] M. Cary and T.J. Haarhoff : Life and Thought in the Greek and Roman World, London (University Paperbacks), 1961, p. 40.

له بالدفاع من جديد عن الديمقراطية، أو بمهاجمة الأليجاركية من حيث هى نظام فى الحكم. وهكذا ظل هذان العنصران - كراهية الديمقراطية والميل إلى الأرستقراطية أو الأليجاركية - ملازمين لتفكيره على الدوام، وكانا واضحين فى محاورة الجمهورية كل الوضوح.

على أن أهم نتائج هزيمة أثينا فى الحرب البلوبنيزية، بالنسبة إلى أفلاطون، كانت إعجابه بالنظام السائد فى الدولة المنتصرة، وهى اسبرطة. ولابد لنا من أن نتحدث بشىء من التفصيل عن هذا النظام، إذ أن كثيرًا من عناصره قد تكررت بحذافيرها فى المدينة المثلى كما رسم أفلاطون ملامحها فى هذه المحاورة.

كانت اسبرطة متخلفة عن أثينا في ميدان الحياة الثقافية إلى حد كبير، ولكنها كانت متفوقة عليها عسكريا. وأغلب الظن أن احتفاظها بعناصر بدائية كثيرة هو الذى أملى عليها فرض نظام عسكرى على المواطنين، يكفل جعلهم محاربين أشداء يدافعون عن مجتمعهم ضد أى عدوان خارجي. وترتب على ذلك أنه، على الرغم من التخلف الثقافى الكبير الذى كانت اسبرطة تعانى منه، فقد كان يسودها نظام تربوى دقيق وصارم، تشرف عليه الدولة، التى كانت وظيفتها الرئيسية فى الواقع هى تنظيم شؤون الحرب وتربية المحاربين. ويصف "باركر" هذا النظام فيقول: "وكان الطفل يؤخذ من والديه فى سن السابعة، ويعهد بتعليمه إلى موظف فى الدولة. ولم يكن للأسرة فى اسبرطة رأى فى تعليم أفرادها، بل كانت الدولة هى كل شىء. وكان الشباب يوضعون فى "بيوت"، تحت إشراف "رائد"، ويدربون .. تدريبًا رياضيًا عنيفًا، يعدهم للحرب .. وكانت النساء، شأنهن شأن الرجال، يخضعن – ولكن بدرجة أقل – لمقتضيات النظام الصارم: فكانت حياة الأسرة خاضعة لمطالبه، ولم يكن للبيت العائلى مكان فى أسرة يحال فيها بين الزوج والزوجة وبين أية حياة زوجية مشتركة، ويترك الأبناء آباءهم بمجرد انقضاء فترة الطفولة المبكرة. كذلك فإن نظام الملكية فى اسبرطة، شأنه شأن الأسرة، كان يلائم حاجات النظام العسكرى. فقد كان المواطنون طائفة أرستقراطية، تعيش على إقطاعيات زراعية يشتغل فيها سكان

خاضعون لهم، على حين كان المواطنون متحررين من الأعباء الاقتصادية، ومن هنا كان في استطاعتهم أن يعطوا كل وقتهم للتدريب الذى تفرضه الدولة"[1].

ولا حاجة بنا إلى إجراء مقارنة بين هذه العناصر التى تميزت بها الحياة في اسبرطة، وبين العناصر المناظرة لها في الدولة المثلى عند أفلاطون، كما ترسم محاورة "الجمهورية" ملامحها العامة. إذ أن التشابه بين الطرفين أوضح من أن يحتاج إلى إشارة خاصة. فالأقلية الحاكمة عند أفلاطون لا تتمتع بدورها بملكية خاصة، والنشاط التجارى والصناعى والحرفى عنده يترك لطبقة المحكومين، على حين تكتفى طبقة الحكام بمزاولة النشاط العسكرى من جهة، والنشاط الفلسفى من جهة أخرى (وهذا النشاط الأخير لم يكن له بالطبع وجود واضح في اسبرطة، ولكنه كان ضروريًا عند أفلاطون، الذى كان أثينيا قبل كل شيء) ونظام تربية الأطفال والشباب، والحياة المشتركة للبالغين، والمساواة بين الجنسين، كل هذه أمور تبدو غريبة غير مألوفة فى محاورة "الجمهورية"، ولكنها كانت ترجع إلى قواعد ونظم مارسها الاسبرطيون منذ عهد بعيد.

ولقد اعتقد أفلاطون أن نظام التربية هذا، الذى كان متبعًا في اسبرطة، قد فرضته الدولة أو أحد الحكام بتشريع معين – وهو تشريع معروف باسم تشريع "لوكورجوس Lycurgus"، ومن هنا أراد في مدينته الفاضلة أن يضع قانونًا أو تشريعًا مماثلاً، وأن يفرض نظم التربية التي دعا إليها بقانون. ولكن "ييجر" يؤكد أن هذا التشريع لم يفرض في اسبرطة دفعة واحدة على الإطلاق، وإنما كان تطورًا بطيئًا للتراث الاسبرطي، نشأ عن الظروف الخاصة التى مرت بها هذه المدينة طوال تاريخها. فلم يفرض أحد على الاسبرطيين نظام الحياة المشتركة في المعسكرات، والأكل على موائد مشتركة، والتعليم المشترك بين الجنسين والانقسام الحاد بين السادة الأحرار وبين أرباب الصناعة والزراع[2]. ولم يطبق أى مبدأ من هذه المبادئ في اسبرطة، بوصفه تحقيقًا لمثل فلسفى أعلى، فإذا كان أفلاطون قد دعا فى "الجمهورية" إلى وضع مثل هذا النظام فى التربية نتيجة لتشريع تفرضه الدولة، أو تطبيقًا لمبادئ فلسفية نظرية معينة، وإذا كان قد قال

---

[1] E. Barker : op. Cit., pp. 213 – 214.

[2] Werner Jaeger : Paideia : The Ideals of Greek Culture (Trans by Gilbert Highet), New York. Oxford U.P.. 1945, Vol. I, p. 83.

قال برأيه هذا قياسًا على ما كان حادثًا في اسبرطة، فلا شك في أنه كان في ذلك واهمًا: إذ أن نظام الحياة والتربية السائد في اسبرطة كان نظامًا تلقائيًا أملته ظروف معينة مر بها المجتمع نفسه تدريجيًا، ولم يضعه لهذا المجتمع حاكم أو فيلسوف. وأغلب الظن أن أي نظام ينطوي على تغيير أساسي في حياة الناس، ويفرض بتشريع مفاجئ أو بنظرية فلسفية شاملة، لابد أن يكون مصيره الإخفاق.

٣- العامل العائلي:

لست أشك في أن القارئ، بعد أن تبين له عمق التشابه بين الدولة المثلى كما دعا إليها أفلاطون، وبين النظم التي كانت مطبقة بالفعل في اسبرطة، قد تملكه العجب، وأخذ يتساءل: كيف يجوز لفيلسوف من مستوى أفلاطون أن يتأثر بدولة أجنبية إلى هذا الحد، على أساس تفوقها العسكري وحده؟ وكيف يتحمس لها إلى هذا الحد، مع أنها قد هزمت بلده وأذلت مواطنيه؟ مثل هذا السؤال، في رأيي، له ما يبرره تمامًا. فلا يكفي أبدًا أن تكون اسبرطة قد هزمت أثينا لكي يجعل أفلاطون نفسه داعية لنظمها في بلده، بل إن الأمر كان ينبغي أن يكون على عكس ذلك، لسببين: أولهما أن معيار السمو الحقيقي في نظره، بوصفه فيلسوفًا، هو علو المكانة، لا في الميدان الحربي، بل في ميدان الفكر والثقافة، وهو أمر كانت أثينا تتفوق فيه تفوقًا لا نظير له. وثانيهما أن الإعجاب بالدولة الغازية ينطوي ضمنًا على نوع من الخيانة للوطن، تتمثل في الدعوة إلى تطبيق مبادئ الغزاة عليه. فكيف إذن تعلق أفلاطون بالمثل العليا الاسبرطية على الرغم من كل هذه الظروف؟ لا شك في أن هناك عاملاً آخر كان له دور هام في هذا الصدد. وهذا العامل هو ارتباطات أفلاطون العائلية.

ينتسب أفلاطون، من ناحية أبيه (أريستون) إلى كودروس Codrus آخر ملوك أثينا. كذلك تنتمي أمه (بركتيوني) Perictione إلى أسرة عريقة تغنى بأمجادها المشرع اليوناني العظيم سلون، الذي كان بدوره منتميًا إليها. ولقد كان أفلاطون بدوره حريصا على تمجيد أسرته، إذ أن المتحدثين الرئيسيين مع سقراط، في محاورة الجمهورية، أعني جلوكون وأديمانتوس، هما أخواه. كذلك ألف محاورتين أطلق على إحداهما اسم خاله "خارميدس Charmindes" وعلى الأخرى اسم "كريتياس Critias"، وهو عم أمه. ولقد كانت أسرة أفلاطون والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، لا تخفي سخطها على الدستور

الديمقراطى الذى كان سائدًا فى أثينا خلال الفترة التى نشأ فيها أفلاطون. وكان بعض أقاربه، ولاسيما خارميدس وكريتياس. من بين المتحدثين باسم الحرب الأرستقراطى[1] (أو الأليجاركى). وأدى انتصار اسبرطة وإذلالها لأثينا إلى اعتلاء هذا الحزب الارستقراطى منصة الحكم (وكان ذلك فى نظر الكثيرين عملا من أعمال الخيانة) فأساء أفراده استغلال سلطتهم إلى أبعد حد، وتكونت منهم حكومة "الثلاثين"، التى يرأسها كريتياس نفسه، والتى ارتكبت من الفظائع ما جعل خصوم الديمقراطية أنفسهم يترحمون على عهدها وهكذا أصبح كريتياس من الشخصيات المكروهة بحق فى التاريخ اليونانى. وقد انتهت حياته، وكذلك حياة خارميدس، بنفس العنف الذى اتخذا منه منهجًا لسياستهما، إذ قتلا عند نهاية الحرب الأهلية (فى عام ٤٠٣).

ولقد اعترف أفلاطون ذاته - رغم إعجابه بأقربائه هؤلاء - بأن سياستهم كانت مخيبة للآمال، وبأنه رفض الاشتراك معهم فى إدارة شئون الدولة عندما طلبوا إليه ذلك. ومع ذلك فلابد أن أفلاطون قد حزن على أصدقائه وأقربائه هؤلاء عند مقتلهم، وازداد سخطًا على الحكومة الديمقراطية التى حلت محلهم بعد أن انقلب نظام حكمهم على النحو الذى أشرنا إليه من قبل[2].

وإذن فقد كان لدى أفلاطون ارتباطات حقيقية بمجموعة من أكبر الطغاة الذين حكموا أثينا ونشروا فيها الرعب على أثر انتهاء الحرب البلوبنيزية. بل لقد كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بتلك الشخصية الغريبة التى كان لها دور كبير فى أحداث تلك الفترة - شخصية "القبيادس Alcibiades" (الذى سميت باسمه محاورة أخرى، وكان من الشخصيات الهامة فى محاورة "المأدبة"). فقد كان القبيادس مزيجًا فريدًا من الذكاء والدهاء والانتهازية، استطاع أن يصل إلى قمة الحكم فى بلاده، ويرأس جيوشها، ويتفاوض سرا فى الوقت ذاته مع أعدائها، حتى عدت خيانته من أهم أسباب الهزيمة.

كل هؤلاء إذن كانوا أصدقاء أفلاطون وخلصاءه فى فترة شبابه، وقد مجدهم فى بعض المحاورات الأولى التى تختفى فيها فظائعهم وراء قناع من

---

(1) F. Zeller : Plato and the Older Academy (Eng. Trans.), N.Y., (Russell and Russell), 1962. p. 7.

(2) T. Gomperz : The Greek Thinkers. Vol. II p. 252.

الرقة والهدوء والذكاء أفلح أفلاطون - ببراعته الفنية - فى إخفاء وجوههم الحقيقية وراءه. ومن الجائز جدًا أن الرابطة التى كانت تجمع بينهم هى تتلمذهم جميعا على سقراط. ولسنا نود أن نتحدث طويلاً عن سقراط، وما انتهى إليه أمره نتيجة لاتصاله بهؤلاء الشباب، ولكن من الجائز جدًا أن الديمقراطية، التى عادت إلى الحكم بعد القضاء على الطغاة، وعلى كريتياس وخارميدس بوجه خاص، لم تغتفر لسقراط أنه كان أستاذًا ومعلمًا وموجهًا لهذه المجموعة من الطغاة والخونة. وعندما اتهمته الديمقراطية التى عادت إلى الحكم بعد القضاء على الانقلاب الأليجاركى، بتهمة إفساد عقول الشباب، وتولى "أنيتوس Anytus" نفسه (الذى عاد من منفاه إلى الحكم بعد هزيمة "الثلاثين" توجيه هذا الاتهام إلى سقراط، كان من الواضح أن المقصود "بالشباب" فى هذه الحالة ليس أى شباب على الإطلاق، وإنما أولئك الذين عانت منهم أثينا الأمرين، والذين كان لديهم من الثروة والفراغ ما يتيح لهم قضاء أكبر وقت فى صحبة فيلسوف أثينا الكبير، صحيح أن هؤلاء لم يكونوا وحدهم تلاميذ سقراط، ولكن لابد إنهم، بحكم ظروفهم الخاصة، كانوا أقدر الجميع على الاستمتاع بصحبة الفيلسوف والاشتراك فى محاوراته التى لا تنتهى - أما أنصار الديمقراطية، وهم فى الغالب من الفقراء، فمن أين يأتون بالفراغ الذى يتيح لهم ممارسة الفلسفة؟

هذا، على الأرجح ، هو السبب الحقيقى فى إدانة الديمقراطية الأثينية لسقراط - وهو بطبيعة الحال سبب يختلف تمامًا عن تلك الصورة التى قدمها إلينا أفلاطون فى محاوراته، والتى يتجلى فيها سقراط شهيدًا للحكمة المتزنة الهادئة، يقف فى ثبات إزاء غوغائية الديمقراطيين الهوجاء. ذلك لأن موت سقراط يبدو، فى رواية أفلاطون، عملاً أخرق لم يكن له داع، على حين أنه تبعًا لهذا التفسير يغدو أمرًا له مقدماته وأسبابه الضرورية. ومن الجائز جدًا أن سقراط لم يكن هو المسئول عن تصرفات كريتياس وخارميدس والقبيادس، ولكن الارتباط بينه وبينهم قد جنى عليه. وعلى أية حال فقد أخذ بعض مؤرخى الفلسفة، ممن لا يقبلون تفسير موت سقراط بأنه تصرف أخرق لنظام ديمقراطى لا يقدر الحكمة أو الفلسفة، بتفسير قريب من هذا، ورأوا أن هذه هى الوسيلة

الوحيدة لكي تكون واقعة الحكم بإعدام سقراط في ظل الديمقراطية الأثينية أمرًا يقبله العقل[1].

وعلى أية حال فقد كان موت سقراط على يد الديمقراطية الأثينية، بالإضافة إلى مقتل قريبين له وعدد من أصدقائه المقربين إليه، من أهم العوامل التي أدت إلى توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية الأثينية، وتقوية الجذور الأليجاركية التي كانت متأصلة فيه من قبل بحكم انتمائه إلى أسرة أرستقراطية. فهل يكون من المستغرب بعد هذا أن يقترب مثله الأعلى في التربية والسياسة إلى هذا الحد من النظم السائدة في اسبرطة؟

٤- تجارب أفلاطون الشخصية:

عاش أفلاطون، منذ ولادته (في ٧/٤٢٨) حتى وفاته في سن الثمانين (عام ٧/٣٤٨) حياة نشطة حافلة بالأحداث، ومليئة بالإنتاج أيضًا. وليس يعنينا من تفاصيل حياته - التي كان لابد من التحدث عن كثير منها في سياق الكلام عن العوامل الثلاثة السابقة - إلا ما كان له تأثير مباشر في أفكاره، وبخاصة تلك التي تضمنتها محاورة الجمهورية.

فقد شعر أفلاطون - كما قلنا من قبل - بكراهية شديدة للنظام الديمقراطي الأثيني، وكان قد أحس بخيبة الأمل لما لحق هذا الحكم من إخفاق ذريع. وكان موت أستاذه سقراط ضربة شديدة لآماله، ظهر تأثيرها واضحًا في لهجة المرارة التي تحدث بها عن تلك الفترة في رسالتها السابعة (التي يكاد الباحثون في الوقت الحالي يجمعون على صحة نسبتها إلى أفلاطون). ومن الجائز أن آخر الروابط التي كانت تجمعه بأثينا قد حلت بعد إعدام سقراط، كما أن من الجائز أنه اضطر إلى الهرب من أثينا حتى لا تلاحقه الحكومة الديمقراطية وتدينه بوصفه عضوًا في الجماعة الأليجاركية المعادية لها. وعلى أية حال فقد بدأت مرحلة جديدة من حياة أفلاطون في عام ٣٩٩، عندما قام بأسفار

---

[1] انظر مثلا:

A. Boyce Gibson : "Should Philosophers be Kings?" Melbourne University Press, 1939 pp. 24- 28.

وانظر أيضًا كتاب:

A.D. Winspear and T. Silverberg : "Who was Socrates?" N.Y., (Russell and Russell) 1960.

وقد خصص المؤلفان هذا الكتاب بأكمله للدفاع عن وجهة النظر هذه.

دامت اثنى عشر عامًا، فزار "ميغارا"، حيث أقام مع بعض التلاميذ الآخرين لسقراط فترة من الزمن، كما زار مصر وأخذ عن كهنتها العلوم الرياضية والفلكية، ثم ارتحل إلى قورينا Cyrene، حيث عرف الرياضى "ثيودورس" ودرس عليه الفلك والموسيقى، وانتهى به المطاف، فى هذه الفترة، إلى جنوب إيطاليا، حيث كانت توجد طائفة فيثاغورية قديمة تعيش فى مدينة "تارنتوم Tarentum"، التى اتخذت منها الفيثاغورية مركزًا لنشاطها بعد المذبحة التى اغتيل فيها زعماؤها فى المقر الأصلى للطائفة (وهو مدينة "كروتون").

ولقد كان الحاكم فى "تارنتوم" هو الرياضى الفيثاغورى المشهور "أرخوطاس Archytas"، الذى كان فى واقع الأمر حاكمًا ومعلمًا وقائدًا عسكريًا فى الوقت ذاته. ولا جدال فى أن أفلاطون قد وجد فى "أرخوطاس" أنموذجًا تحققت فيه فكرة أثيرة لديه، وهى الجمع بين قوة العلوم والسلطة السياسية. ومن جهة أخرى فقد رحب أرخوطاس بأفلاطون وقدم له كل ما يطلبه من مساعدات.

ولقد كان منافس أرخوطاس فى صقلية هو "ديونيزوس"، الذى كان محاربًا محترفًا يستعين بالجيوش المرتزقة، ويهدد جنوب إيطاليا والبلاد المتحالفة معها، وفى الوقت الذى نزل فيه أفلاطون ضيفًا على أرخوطاس، حوالى عام ٣٨٧ق.م.، كانت هناك محاولات لإيجاد صلح أو تحالف بين ديونيزوس وأرخوطاس، فأوفد الأول رسولاً له إلى "تارنتوم"، هو "ديون"، أحد أقربائه الشبان. وعندما تعرف أفلاطون إلى هذا الأمير الشاب فى بلاط أرخوطاس، توسم فيه استعدادا لتقبل الآراء الفلسفية، وللجمع بين العلم والسياسة فى آن واحد. وهكذا فإن "ديون" عندما دعا أفلاطون إلى سراقوزة، ليطبق تعاليمه فى السياسة والتربية هناك، لم يتردد أفلاطون فى انتهاز هذه الفرصة التى كان يحلم بها منذ وقت طويل – فرصة تربية أمير فيلسوف. والواقع أن ظروفه السابقة لم تترك له مجالاً للتردد: لقد كان الطريق مسدودا أمامه فى أثينا، مع أنه – كما قال فى الرسالة السابعة – لم ينقطع عن التفكير فى الطريقة التى يمكن بها إصلاح أوضاع الحكم وتنظيم أمور الدولة، وكان طوال الوقت يتحين الفرصة المناسبة للعمل. ويبدو أن قرابته الوثيقة لعدد كبير من الشخصيات السياسية قد خلق لديه منذ البداية شعورا بأنه ليس مفكرًا نظريًا فحسب، بل إنه صاحب رسالة وداعية إلى مبادئ معينة ينبغى عليه أن يكرس حياته للعمل على تطبيقها.

وليس من الممكن أن نجزم إن كان أفلاطون، عند رحيله إلى صقلية، كان ينوى تطبيق مشروعاته فى التربية الفلسفية والحكم على ديون، أم على الحاكم الفعلى، وهو ديونيزوس. فبعض الكتاب يرون أنه كان يهدف إلى التأثير فى ديونيزوس نفسه، أى أن يفرض آراءه عن طريق الحاكم المطلق، إذا استطاع إقناعه بفلسفته الخاصة[1]. غير أن الرأى الأرجح هو أن أفلاطون كان يستهدف ديون، وهو شقيق زوجة ديونيزوس. فإذا صح هذا فإن معناه أن أفلاطون كان فى قرارة نفسه يعطف على أية محاولة كان يبذلها ديون لإزاحة ديونيزوس عن السلطة.

ولقد كان ديونيزوس فى بداية حياته شخصية مغمورة، ولكنه استطاع الوصول إلى الحكم بمساعدة بعض الشخصيات القوية، وأحاط نفسه بجيش قوى يحميه. وقد تمكن من توسيع ملكه، فأسس مستعمرات عديدة على شاطئ بحر أيونيه، ووصلت ممتلكاته إلى كورسيكا، وتحالف مع الغاليين. غير انه كان يفتقر إلى الثقافة ولا يقيم لها وزنا. وكان ديون يأمل أن تساعده تعاليم أفلاطون على أن يظل هو المستشار الأول لديونيزوس، ويوجهه فى الاتجاه الذى يشاء. ومع ذلك فإن ديونيزوس لم يتأثر بهذه التعاليم، فكان من الطبيعى أن يطلق عليه أفلاطون اسم "الطاغية". بل أن من المتفق عليه بين الشراح أن وصف الطاغية فى الكتاب التاسع من "الجمهورية" قد استلهم من شخصية ديونيزوس هذا كان حاكمًا عظيمًا، إذ أن من الكتاب من يرون أن ديونيزوس هذا كان حاكما عظيمًا، وأن صفة "الطغيان" كانت صفة يطلقها أفلاطون على كل حاكم ذى اتجاه شعبى. أو كل سياسى لا يعترف بالأوضاع الثابتة المستقرة، ويسعى إلى تغيير النظم القائمة[2].

وعلى أية حال فإن رحلة أفلاطون هذه قد باءت بالإخفاق، ولم يستطع ديونيزوس أن يتقبل تعاليم أفلاطون، ويقال أنه قد حدثت بينهما مشادة كلامية اتهمه أفلاطون خلالها بالاستبداد[3]، فطرده هذا من صقلية، بعد أن كان قد أوشك على قتله.

---

[1] انظر مثلاً

F.M. Cornford : The Republic of Plato (Eng. Trans.), Introduction, p. XXIII (Oxford, U.P. 1961).

[2] انظر مثلاً الجمهورية، ٥٨٧.

[3] G.R. Levy : Plato in Sicily, London (Faber and Faber), 1956, p.44.

ومضى عشرون عامًا قبل أن يفكر أفلاطون فى القيام برحلة أخرى إلى صقلية. فى هذه الأثناء كان أفلاطون قد ألف محاورة الجمهورية. وأنشأ الأكاديمية. وعندما مات ديونيزوس، وتولى بعده ابنه ديونيزوس الثانى العرش، وكان عندئذ شابا فى السادسة والعشرين، يفتقر إلى الثقافة، وجد ديون أن الفرصة سانحة للتأثير فى الملك الشاب وتلقينه تعاليم أفلاطون، وسرعان ما عاد أفلاطون إلى صقلية ليحقق هذا الهدف، ومع ذلك فإن العلاقات لم تلبث أن ساءت بين أفلاطون وديون من جهة، وبين ديونيزوس الثانى من جهة أخرى، إذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر عليه والسعى إلى خلعه عن العرش، وانتهى به الأمر إلى نفى ديون إلى إيطاليا، وترحيل أفلاطون من بعده، على الرغم من أن خروج أفلاطون من صقلية فى هذه المرة لم يكن مقترنًا بالعنف، بل كان مصحوبًا بوعود (كاذبة) بإعادة ديون مرة أخرى إلى البلاد.

وعلى أية حال فقد أخذ ديون، فى منفاه، يعمل على جمع العناصر المعادية لديونيزوس، وطاف بالمدن اليونانية يجند أكبر عدد ممكن من الرجال لحملة كان يزمع شنها على ديونيزوس فى صقلية. وكان أكبر أعوان ديون فى ذلك هم تلاميذ أفلاطون فى الأكاديمية. وقام أفلاطون برحلته الثالثة والأخيرة إلى صقلية لكى يمهد الطريق لصديقه ديون، ويساعده على تحقيق أهدافه، ويحمل ديونيزوس الثانى على استدعائه من منفاه. ولكن ديونيزوس لم يستمع إليه، ورفض استدعاء ديون، وشعر أفلاطون بحرج موقفه، فغادر صقلية للمرة الأخيرة دون أن ينجح فى تحقيق شىء من أهدافه.

ولكن، إذا كان هذا هو آخر عهد أفلاطون بصقلية، فإن للقصة بقية تستحق أن تذكر، لأن لها علاقة مباشرة بتعاليم أفلاطون. فقد نفذ ديون خطته، وتمكن من أن يهزم ديونيزوس بمساعدة أعوانه من خريجى أكاديمية أفلاطون، وسرعان ما تحول هو ذاته إلى طاغية، فقتل عددًا من أخلص أعوانه، ولم يمض وقت طويل حتى تآمر عليه تلميذ آخر من تلاميذ أفلاطون، هو كاليبوس Callippus، وقتله بعد أن كان موضع ثقته الكاملة. (وقد قتل كاليبوس بدور على يد سياسى كان من قبل فيلسوفًا فيثاغوريًا). وتعود أهمية هذه الحوادث إلى الضوء الذى تلقيه على طبيعة التعاليم التى كانت تلقن فى الأكاديمية: فمما لا شك فيه أن هذه التعاليم لم تكن فلسفية خالصة، بل كان للسياسة دور كبير فيها، وهى على أية حال لم تكن مثالية بالقدر الذى يوحى به اسم أفلاطون

والأكاديمية، بدليل مجموعة حوادث الغدر والتآمر والقتل التى تحدثنا عنها من قبل، والتى لا تعدو أن تكون جزءا من سجل سياسى غير مشرف لكثير من تلاميذ أفلاطون وأعضاء أكاديميته.

وهكذا فإن حياة أفلاطون العملية، التى بدأت بصحبة عدد من طغاة النظام الأليجاركى فى أثينا، كان بعضهم من أقاربه، قد أسدل عليها الستار بمجموعة من الانقلابات والمؤامرات التى قام بها عدد من تلاميذه المتشربين بتعاليمه، كانوا بدورهم طغاة مستبدين. وبعبارة أخرى فإن تعاليم سقراط وأفلاطون، عندما وضعت موضع التطبيق، أنتجت حكاما لا يقلون طغيانا عن أولئك الذين ظهرت هذه التعاليم أصلا لمحاربتهم. وإذا كانت النماذج السابقة تمثل القادة أو الحكام الذين تشبعوا بآراء أفلاطون. ألا يكون من حقنا أن نشك فى القيمة العملية للشروط التى وضعها أفلاطون لاختيار قادة الدولة وحكامها؟ أليس هذا دليلا قاطعا على أن الواقع العملى قد أثبت خطأ كثير من أفكار أفلاطون النظرية فى نظم حكم الدولة؟ إننا لا نريد أن نستبق الكلام عن نظريات أفلاطون السياسية، ولكن من المؤكد أن هذه الأحداث العنيفة التى ارتبطت بالشخصيات القريبة إلى قلب أفلاطون وعقله. والتى أتيحت لها فرصة الحكم، تدل على إخفاق عملى تام لهذه النظريات. وتشكك المرء فى قيمة "حكم الفلاسفة"، وهو الهدف الأكبر لفلسفة أفلاطون السياسية.

الموقع الزمنى لمحاورة الجمهورية:

كان لابد، من أجل إيضاح معالم اللحظة التاريخية لجمهورية أفلاطون، من الحديث بشىء من التفصيل عن العوامل الأربعة السابقة، التى تكون إطارا لا تفهم هذه المحاورة إلا من خلاله، وتقدم تفسيرا لعناصر كثيرة فى محاورة الجمهورية، تبدو غريبة أو شاذة إذا لم توضع داخل هذا الإطار. على أن الحديث عن اللحظة التاريخية للمحاورة لا يكتمل إلا بتحديد الموقع الزمنى لمحاورة الجمهورية ذاتها، من حيث التاريخ المحتمل لتأليفها، وترتيبها بين سائر المحاورات.

يفترض بعض الشراح وجود أكثر من طبعة واحدة لمحاورة الجمهورية: الأولى حوالى عام ٣٩٠ق.م.، والثانية - هى أكثر استفاضة وتوسعا - حوالى عام ٣٧٠. ولا شك فى أن هناك عوامل كثيرة دعت إلى القول بهذا الفرض، منها تشعب موضوعات المحاورة واختلاف طريقة معالجتها، والانتقال الذى يبدو

مفاجئًا من موضوع إلى آخر، مما يشجع على الاعتقاد بأن بعض الأجزاء قد كتب في تاريخ متقدم، وبعضها الآخر في تاريخ لاحق. والأمر المرجح هو أن محاورة كبيرة كهذه لا يمكن أن تكون قد كتبت في وقت قصير، أو دفعة واحدة. غير أن القول بوجود طبعة متقدمة وطبعة متأخرة لا يستند إلى أدلة قوية، وكل ما يمكن التسليم به هو أن كتابة المحاورة ربما كانت قد استغرقت عدة سنوات، ومن الجائز جدًا أنها عاصرت محاورات أخرى كان أفلاطون يكتبها في نفس الآن. ولما كان التحديد الدقيق للسنوات التي استغرقتها كتابة المحاورة يكاد يكون مستحيلاً، فإن كل ما يمكن عمله هو تحديد تاريخ متوسط لكتابة المحاورة، يستند على أقوى القرائن الموجودة.

يرى "تيلور Taylor" إن محاورة الجمهورية قد ألفت قبل إنشاء الأكاديمية في عام ٧/٣٨٨. وحجة تيلور في ذلك أن أفلاطون ذكر في الرسالة السابعة، عندما وصف حالته الذهنية وقت قيامه بأول رحلة إلى صقلية، أن الإنسانية لن تتخلص من آلامها ما لم يمسك الفلاسفة بزمام السياسة، أو يتحول الحكام السياسيون إلى فلاسفة. وفي رأي تيلور أن هذا القول إشارة إلى عبارة أفلاطون المشهورة في محاورة الجمهورية (٤٧٣)، التي يردد فيها نفس هذه الكلمات تقريبًا. ولما كان أفلاطون قد ولد حوالي عام ٤٢٨، وقد ذكر أنه كان في الأربعين من عمره عند قيامه برحلته الأولى هذه، فإن نتيجة ذلك هي أن "الجمهورية" قد كتبت قبل عام ٣٨٨.

على أن من الواضح أن مجرد كلام أفلاطون عن فكرة تولي الفلاسفة للحكم، وتأكيده أن هذه الفكرة كانت في ذهنه عند رحيله إلى صقلية لأول مرة، ليس دليلاً على أنه كان قد سجل هذا الكلام في محاورة بالفعل. فمن الجائز جدًا أن الفكرة كانت مختمرة في ذهنه منذ عهد بعيد، وأنه أوردها في المحاورة في وقت متأخر. ويضيف "روس Ross" قرائن أخرى تكذب هذا الرأي: منها أن محاورة "المأدبة"، التي يعترف الجميع بأنها قد سبقت الجمهورية، تنطوي على إشارة إلى حادث لم يقع إلا في عام ٣٨٥ أو ٣٨٤، أي بعد التاريخ الذي حدده "تيلور". كذلك فإن هناك قرائن قوية على أن وصف أفلاطون للطاغية في الكتاب التاسع من الجمهورية، يعكس التجارب التي مر بها أفلاطون في بلاط

ديونيزوس"[1]، ومعنى ذلك أن المحاورة قد ألفت فيما بين رحلته الأولى ورحلته الثانية. والتاريخ المرجح لها هو ما بين عام ٣٨٠ وعام ٣٧٠. أى أن من المحتمل أن تكون قد كتبت فى أية سنة، أو مجموعة من السنوات، بين هذين التاريخين.

أما موقعها بالنسبة إلى المحاورات الأفلاطونية الأخرى، فإن من المعترف به أنه موقع وسط. فهى بالطبع تالية للمحاورات السقراطية الأولى. وكذلك لمجموعة المحاورات التى تتناول موضوعات أخلاقية، والتى كانت تمثل الطابع الغالب على كتابات أفلاطون فى النصف الأول من عهد تأليفه، كما أنها سابقة على مجموعة المحاورات المتأخرة التى كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي. ومعنى ذلك أن المحاورة ذات موقع مركزى بالنسبة إلى إنتاج أفلاطون كله، وكذلك بالنسبة إلى حياته ذاتها، لأنه ألفها فى فترة نضجه. وفى عهد بلغت فيه قدراته العقلية أوجها. وبالفعل نجد فى المحاورة جميع العناصر التى تضمنتها بقية المحاورات: ففيها أبحاث أخلاقية مطولة تلخص المناقشات الأخلاقية التى تضمنتها محاورات مثل "أوطيفرون" و"لاخيس" و"خارميدس". وفيها من فيدون وفيدروس أساطير خلود النفس. وفيها من "المأدبة" فكرة حب الفلسفة أو الحكمة. وهى تنطوى على تحليلات لفكرة اللذة، ولفكرة الخير، ستظهر فيما بعد فى محاورة "فيلابوس"، وعلى إيضاح للعلاقة بين العلم والفلسفة بوصفها اتحاداً يجمع بين الواحد والكثير، على النحو الذى سيعرضه بالتفصيل فى محاورة "السفسطائى". وتنطوى الأسطورة التى تختتم بها المحاورة على استباق للكونيات التى تتضمنها محاورة "طيماوس"، كما أن فكرة التنظيم الاجتماعى والتربوى والسياسى للدولة تتكرر بطبيعة الحال فى محاورة "القوانين"[2]. وبالاختصار، فإن المحاورة تلخص أفكار أفلاطون السابقة، وتشير مقدماً إلى آرائه اللاحقة، فضلاً عما تتضمنه من عناصر لا نجد لها نظيراً فى محاورة أخرى، كل ذلك فى مركب فريد جمع بين البحث فى الأخلاق والميتافيزيقا والسياسة والتربية فى وحدة شاملة.

---

[1] W.D. Ross : Plato's Theory of Ideas, Oxford, 1961, pp. 5 – 6.

[2] B. Bosanquet : A Companion to Plato's Republic London, 1906, pp. 3-8.

المنهج الأفلاطونى
فى المحاورة

١

الرأى السائد عن منهج أفلاطون:

من المسلم بـه بين دارسـى أفلاطـون أن هنـاك علاقـة وثيقـة بين طريقـة الحـوار، مـن حيـث هـى أسـلوب لعـرض الأفكـار الفلسـفية، وبـين المنـهج الديالكتيكى، الذى كان هو المنهج المفضل لديه. ولست أود فى هذا الفصل الخاص بالمنهج أن أنكر هذا الرأى الشائع، ولكنى أعتقد أننا لا نستطيع أن نقبلـه إلا بتحفظات هامة، وفى حدود معينة ينبغـىُ أن نتبينـها بوضـوح. وسأبدأ أولاً بعرض مفصل لوجهة النظر الشائعة، حتى يتسنى لنا بعد ذلك اختبارها من أجل تحديد مدى صحتها.

يشير الباحث الأفلاطونى "نتلشب Nettleship" فى كتابه "محاضرات فـى جمهوريـة أفلاطـون" إلى عبارة وردت فـى كتاب Memorabilia قال فيها مؤلفه "زينوفان" إن كلمة Dialegesthai (وهى الفعل الذى اشتق منه لفظ الديالكتيك)، تعنى تقابل الناس سويًا من أجل المناقشة، بحيث "يفصلون الأشياء التـى يناقشونها تبعًا لنوعها". ويـرى "نتلشـب" أن هـذا هـو أصـل الديـالكتيك الأفلاطونـى. "فمن الواجب أن نتذكر، فيما يتعلق بالمنطق اليونانى وطريقـة الاستدلال اليونانية، أن الفلسفة فى اليونان كانت تدين بوجودها، إلى حد بعيد، للمناقشة الشفوية. فقد كان اليونانيون أمة متكلمة بقدر غير عادى، ومن هنـا ازدهرت بينهم فنون البلاغة والخطابة والشعر، وغيرها من فنون الكلمة، والمنطـق بمعناه الأصلى، وبمعنى المجادلة الصرف. وقد قضى سقراط ذاته حياته متكلمًا، وظل لهذه الحقيقة تأثيرها الدائم فى الفلسفة اليونانية. وعند أفلاطون نجـد تلك العادة التى تحكمت فى حياة سقراط، وقد صيغت فـى منهج للبحث. فقد أخذ أفلاطون كلمة "الديالكتيك".. وأضفى عليها معنى لم ينفصل عنها تمامًا منذ ذلك

الحين: فأصبحت تعني في نظره، قبل كل شيء، المنهج المنطقي الصحيح في مقابل المناهج الزائفة أو غير اليقينية، وأصبحت تعني بعد ذلك، المعرفة المكتملة، لا منهج المعرفة، أو ما نتوقع أن ينتج لو سرنا بالمنهج الصحيح إلى النهاية في كل فروع المعرفة.

ففي المعنى الأول من هذين تحولت الكلمة من معنى الحديث البحت إلى معنى الحديث الذي يهدف إلى بلوغ الحقيقة. وهذا الحديث قد يتم بالكلام بين شخصين، أو يكون "حوارا يتم في صمت بين الروح وذاتها" (محاورة السفسطائي ٢٦٣هـ). فإذا تساءلنا عن السبب الذي أدى إلى استخدام كلمة تدل على المحادثة بحيث تعني المنهج الصحيح لاكتساب المعرفة، وجدنا أن هذه الحقيقة تشير إلى اقتناع أفلاطون بأن السبيل الوحيد إلى بلوغ الحقيقة هو السر خطوة خطوة، بحيث نستوعب كل خطوة قبل الانتقال إلى التالية، وكذلك اقتناعه بأن منهج السؤال والجواب هو المنهج الطبيعي لتحقيق هذا الغرض. وفضلاً عن ذلك فإن تصوره للتساؤل والإجابة على أنه الوسيلة الطبيعية لاستخلاص الحقيقة من الذهن ووضعها فيه، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرته القائلة أن التعليم لا يعني الاقتصار على وضع شيء في الذهن وكأنه في صندوق، وإنما هو تحول لعيني النفس إلى النور، أو عملية نستخلص فيها من النفس ما هو موجود فيها من قبل بمعنى ما – أعني عملية ينبغي أن تكون فيها النفس التي تتعلم إيجابية .. فلدى أفلاطون شعور قوي بأن الوسيلة الوحيدة الصحيحة لتوصيل المعرفة هي وضع ذهنين في اتصال، أحدهما بالآخر. ومن هنا تحدث في "فيدرس" عن مدى تضاؤل قيمة الحقيقة المكتوبة بالنسبة إلى قيمة الحقيقة المنطوقة، لأن الكتاب لا يمكن أن يجيب عن الأسئلة التي تنشأ في ذهن القارئ. وهذا المبدأ ذاته ينطبق على تفكير الذهن الفردي. فإذا شئنا أن نتعلم فعلينا ألا نقتصر على وضع الحقائق الواردة في كتاب في أذهاننا، وإنما يجب أن نسأل أنفسنا ونجيبها"[1].

---

[1]Nettleship : Lectures on the "Republic" of Plato, London, (Macmillan). 1958. p. 279.

وانظر أيضا للمؤلف نفسه:

The Theory of Education in Plato's "Republic", Oxford U.P., 1961. 115-116; 135 – 136.

ولنستمع إلى رأى باحث أفلاطونى آخر، هو "تيلور"، الذى يتحدث فى هذا الموضوع ذاته فيقول أن اتباع أسلوب الحوار "كان هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن حركة فلسفية يرجع أصلها إلى المحادثات السقراطية الباحثة عن المعرفة .. وفضلاً على ذلك فإن أفلاطون، كما أنبأنا هو ذاته، لم يكن يحمل تقديرًا كبيرًا للكتب المؤلفة من حيث هى وسيلة لإثارة الأفكار، بالقياس إلى المناقشة الفعلية المباشرة للمشكلات واختبار الصعوبات بين باحثين مستقلين عن الحقيقة. فصورة المحاورة قد زكت نفسها له بوصفها أقرب تعبير أدبى عن الاتصال الفعلى بين ذهن وذهن، وهى قد أتاحت له أن يدرس الفكرة الواحدة من وجهتى نظر أنصارها وخصومها على التوالى، وأن يضمن بذلك الدقة فى بحثه عن الحقيقة. وأخيرًا، فإن المحاورة، أكثر من أى شكل آخر من أشكال التأليف، تترك المجال كاملاً للمواهب الدرامية فى تصوير الشخصيات، والتهكم اللاذع الذى يقف فيه أفلاطون فى مصاف كبار الأدباء الكوميديين والتراجيديين"[1].

والرأى الأخير الذى سنستشهد به فى هذا الموضوع ذاته هو رأى "باركر Barker" الذى يقول: "كان الغرض الذى أدى بأفلاطون إلى إيثار هذه الصورة (أى الحوار) هو نفس الغرض الذى أدى بسقراط إلى استخدامها. فسقراط لم يحاول أبدًا أن يلقن معرفة، وإنما كان على العكس من ذلك ينكر دائمًا امتلاكها. وكانت رغبته تتجه إلى إيقاظ الفكر .. وكان ينادى ما يوجد فى عقل الإنسان، ويثق فى أن هذا العقل سيلبى النداء .. وكذلك الحال مع أفلاطون : فقد أراد أن يقدم إلينا الفكر وهو يعمل، ويتجنب السرد المحض لنتاجه النهائى. ولقد كان أفلاطون محاضرًا ومعلمًا مثلما كان كاتبًا، وعندما كان يسطر بقلمه على الورق، كان من الطبيعى أن يسير فى كتابته بنفس الطريقة التى توحى بها مناقشاته مع تلاميذه فى الأكاديمية. ولقد أراد ككل معلم أصيل، أن يجعل الناس يفكرون بفضل تعليمه، ورأى بوصفه كاتبًا، أن أفضل طريقة لإيقاظ الفكر فى أذهان قرائه هى أن يجعلهم يتابعون سير ذهن المؤلف. فالموضوع يناقش فى الذهن الفردى بطريقة مشابهة إلى حد بعيد للطريقة التى يناقش بها بين حلقة من المتحدثين: إذ يعرض أحد الآراء، لكى يهدمه رأى آخر، حتى يتم

---

[1] A.E. Taylor : The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks (Michigan) 1960, pp. 30 – 31.

بلوغ حقيقة تظل صامدة إلى النهايـة .. فالمحـاورة هـى هـذه العمليـة التـى تـدور فى الذهن الفردى وقد اكتسبت صورة عينية. وهى تعبر عن مراحل هذه العمليـة فى صورة أشخاص"[1].

وهكـذا نستطيع أن نستخلص، من هـذه النمـاذج الثلاثـة لآراء بـاحثين أفلاطونيين مشهورين فى العلاقة بين أسلوب الحوار وبـين المنهج الديـالكتيكى، الأسباب الرئيسية التى يفترض أنها هى التى دعـت أفلاطـون إلى استخدام هـذا الأسلوب وذاك المنهج:

١- فقد كان أفلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يتوصل إليها إلا بعمليـة تدريجيـة تسير خطوة فخطوة، على طريقة السؤال والجواب.

٢- وكان يؤمن بأن الذهن الذى يريد بلوغ الحقيقـة يستطيع أن يستخلصها مـن ذاته، بأن ينتقل من حالة السلبية إلى الحالة الإيجابية أما عن طريق الاتصـال بذهن آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنـة فـى داخلـه، وإما عـن طريـق إجـراء حـوار داخلى مع ذاتـه، يقـوم فيـها الذهـن الواحـد بـدور السـائل والمجيب معًا.

٣- وكان أفلاطون متأثرًا بالمنهج السقراطى، الذى يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره – عن طريق الحوار – من آرائه الفاسدة.

٤- وأخيرًا فقد كـان هـذا المنهج خـير مـا يتـلاءم مـع ذهـن مفكـر فنـان مثـل أفلاطون، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعـالات المختلفـة التى تدور فى نفوس أنماط متباينة من البشر، شأنه شأن أى كـاتب مسرحـى أو روائى.

اختبار نقدى لهذا الرأى:

هذه الأسباب التى يعلل بها أنصار هـذا الرأى تفضيل أفلاطـون لطريقـة الحوار على أساس أنها أقرب الطرق إلى منهجـه الديـالكتيكى – تفترض كلـها أن الحوار عند أفلاطون حوار حقيقى، وأنه يعـبر عـن حركـة ديالكتيكية حقيقيـة بـين ذهن وآخر، أو بين الذهن ونفسه، وأن ذهن القارئ سيتابع بالتالى هـذه الحركـة الديالكتيكية ويتدرج معها حتى يصل إلى الحقيقة فى موضوع بحثه.

---

[1]E. Barker : Greek Political Theory. pp. 136 – 137.

وعلى الرغم من أن هذا الرأى يكاد يلقى إجماعًا تامًا بين شراح أفلاطون، فإنى أعتقد أن من الممكن توجيه اعتراضات أساسية إليه. فهل يعد عرض الأفكار بطريقة الحوار تعبيرا عن المرونة الفكرية - فى مقابل الجمود والقطعية التى تمثلها طريقة السرد فى الكتب؟ وهل يؤدى الحوار إلى إيقاظ ذهن القارئ بحق، ونقله من السلبية إلى الإيجابية، ومشاركته فى تلك الحركة المتدرجة التى تكتشف بها الحقيقة؟ فى رأيى أن هناك، فى هذا الصدد، فارقًا هائلاً بين الحوار الحى والحوار المكتوب أو المؤلف، أعنى بين الحوار الذى يشارك فيه الذهن بالفعل، وذلك الذى يكتفى بمشاهدته أو قراءته.

ففى الحوار الحى يوجد ذهنان حقيقيان، يتصارعان من أجل بلوغ حقيقة لا يملكها - فى البداية - أى منهما. مثل هذا الحوار هو الذى يتضمن حركة ديالكتيكية، بالمعنى الصحيح، لأن النتيجة التى يتم التوصل إليها لا تتولد إلا تدريجيًا، من خلال عملية التصحيح والتقويم المتبادل بين الذهنين المتحاورين. ولو كان أفلاطون قد سجل فى محاوراته محادثات حقيقية دارت بالفعل، لكان من الجائز أن يزداد، بهذه الطريقة، اقترابًا من روح المنهج الديالكتيكى. وبهذا المعنى نجد فارقًا هائلاً بين منهج سقراط ومنهج أفلاطون فى المحاورات، على الرغم من أن من الشائع - كما رأينا فى الأمثلة التى اقتبسناها من قبل - النظر إلى الأخير على أنه مجرد امتداد للأول. ذلك لأن سقراط لم يكن "يكتب" محاورات، وإنما كان يمارس الحوار الحى فحسب. وهو الفيلسوف الكبير الوحيد الذى لم يترك سطرًا واحدًا مكتوبًا، ولم يحاول أن يدون شيئًا من أفكاره أو من محاوراته الفعلية - وذلك اعتقادًا منه بأن هذه هى الطريقة الحقيقية للتفلسف.

ومع ذلك فإننا لو تناولنا هذه الطريقة نفسها، وحولناها إلى حوار مكتوب، لأصبحت شيئًا مختلفًا كل الاختلاف. ذلك لأن الحوار المكتوب، عند أفلاطون، ليس كما قلنا تسجيلاً طبق الأصل لحوار دار بالفعل، وإنما هو فى بعض الأحيان حوار تخيله أفلاطون نفسه، بدليل أنه يدور بين شخصيات لا يمكن من الوجهة التاريخية أن تكون قد تقابلت بالفعل، وهو فى أحيان أخرى يبدو توسيعًا لأفكار يجوز أنها دارت فى حوار فعلى، ولكن صنعة الفنان وأفكار الفيلسوف تضيف إليها أبعادًا جديدة كل الجدة. ففى الحالتين إذن لم يكن أفلاطون يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلاً (سواء أكان هذان الطرفان شخصين

غيره، أو كان هو واحدًا منهما)، وإنما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار. وبطبيعة الحال فإن صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات النظر المختلفة في صدر الموضوع الواحد، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات النظر هذه كما يراها ويفهمها هو، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون، وهذا فارق له أهميته القصوى.

فحين يقدم الذهن الواحد وجهة نظره الخاصة ووجهة النظر المضادة – كما يتخيلها هو – في صورة محاورة، يبدو الأمر في ظاهره كما لو كان تعبيرًا عن مرونة ديالكتيكية حقيقية، ويخيل إلى المرء – كما ظل شراح أفلاطون يعتقدون حتى اليوم – أن هناك بالفعل حوارا حقيقيًا أقرب إلى روح التفلسف الحق (أو السقراطية) من أي سرد قطعي تتضمنه الكتب. ومع ذلك فإن مثل هذا الحوار المؤلف أو المكتوب يبدو في نظري تعبيرا عن قطعية وعن روح توكيدية أشد بكثير مما نجده في الكتب التي لا تلجأ إلى أسلوب الحوار.

ذلك لأن الكتاب المدون بالطريقة المألوفة ينطوي ضمنًا على نوع من الحوار: هو الحوار بين المؤلف وبين القارئ. فالمؤلف يعرض عليك رأيه، مهما كان قطعيًا جازمًا، ويفترض منك – في مجال الفلسفة – أن تكون في حالة من اليقظة الذهنية تتيح لك أن تناقش هذا الرأي وتحاوره وتسير معه في حركة ديالكتيكية قد تنتهي بك إلى قبول الرأي أو رفضه. أي أن هناك فرصة لقيام حوار حقيقي بين ذهن المؤلف والقارئ في الفلسفة، مهما كانت قطعية المؤلف فيما يعرضه من الآراء.

أما حين يقدم إلينا المؤلف حوارا كاملاً، جاهزًا، تامًا، ويتقمص هو ذاته شخصية الموافق والمعارض معًا، فإن فرصة الحوار الحقيقي بين المؤلف وبين قارئه تضعف إلى حد بعيد. ذلك لأن المؤلف نفسه هو الذي يعفي القارئ من مشقة إيقاظ ذهنه لمواجهة أي رأي قد يرى فيه نقصًا أو تناقضًا، وهو الذي يتولى عنه هذه المهمة من خلال شخصيات المحاورة التي يحركها كما يشاء. ومعنى ذلك أن مسار الخط الديالكتيكي قد تحدد مقدمًا، وتحكم فيه المؤلف منذ البداية. مع أن أصول المنهج الديالكتيكي تقضي بأن يظل هذا المسار مفتوحًا على الدوام، وبأن تظل جميع الاحتمالات فيه ممكنة. وبعبارة أخرى، فإن طريقة الحوار التي يفترض أنها تحرك ذهن القارئ إلى الإيجابية، تنقله بالفعل إلى حالة سلبية. على حين أن قراءة موضوع فلسفي مدون بطريقة السرد المتصل قد تبعث

فى ذهن القارئ اعتراضات – وبالتالى تحركه نحو الإيجابية – على نحو لا يتوافر فى الحوار المكتوب.

ومن العوامل الأخرى المؤدية إلى سلبية القارئ فى حالة الحوار، أن القارئ قد يتصور أن جميع إمكانات الاعتراض والنقد قد استنفدت، ما دامت المحاورة تعرض عليه عدة وجهات نظر متعارضة، على حين أنه لو كان قد ترك حرًا منذ البداية لكان من الجائز أن يأتى بوجهة نظر لم يتوصل إليها مؤلف المحاورة، ولم تعبر عنها شخصية من شخصياته. فالمحاورة تضيق أفق المناقشة، وتعوق حركتها الديالكتيكية، إذ تصور لنا عددا محدودًا من الإمكانات فى الموضوع الواحد، وتوهم القارئ بأن كل ما هنالك من وجهات النظر قد ورد حتما على لسان واحد من المتحدثين، بل إن القارئ نفسه قد يتقمص إحدى وجهات النظر هذه، فينتهى به الأمر إلى أن يظل مقيدا بحدودها الخاصة، ولا يمتد تفكيره إلا إلى القدر الذى استطاع المؤلف أن يعبر به عن هذه الشخصية.

وإذن، فهناك فارق أساسى بين الحوار الحى، الذى لا يدوم إلا خلال لحظة الحوار وحدها، وبين الحوار المكتوب، الذى يدون فيه حوار بصورة دائمة ثابتة. وهناك وبالتالى فارق أساسى بين حوار الطرفين، بمعناه الصحيح، وحوار الطرف الواحد الذى يعرض فيه المؤلف رأيه ورأى الخصم معا. ومن جهة أخرى ففى النوع الثانى من الحوار، أعنى المكتوب أو المؤلف، يقف القارئ نفسه على هامش العملية الديالكتيكية تماما. وإذا كان من الجائز أن المؤلف يصف فى هذه الحالة بأمانة طريقة ظهور الأفكار بين ذهنين متحاورين، أو يتتبع منشأ هذه الأفكار وتطورها وتقلبها داخل ذهنه الخاص، فإن هذه الحركة الديالكتيكية التى تحدث فى ذهن المؤلف لا تنعكس على ذهن القارئ، بل إنها تكون على الأرجح عائقا يقف فى وجه الديالكتيك الأهم، الذى يفترض قيامه بين المؤلف والقارئ. وبذلك يمكن القول أن المنهج الديالكتيكى، أو طريقة أفلاطون الخاصة فى تطبيق منهج الحوار السقراطى، يؤدى إلى عكس الغرض المقصود منه.

***

هذه الاعتراضات على منهج أفلاطون تنطبق على طريقة الحوار فى أحسن حالاتها، أعنى حين يكون حوارا بالمعنى الصحيح، تعرض فيه وجهات نظر متعارضة يتفنن المؤلف فى تقمص الشخصيات المعبرة عنها، كما هى الحال

فى محاورة "المأدبة" مثلاً. ولكننا إذا تأملنا منهج أفلاطون مطبقًا على محاورة "الجمهورية" على التخصص، لوجدنا مجالاً لمزيد من الاعتراضات، إذ أن هناك عيوبًا كثيرة تشوب تطبيق هذا المنهج فى محاورة الجمهورية.

ففى الكتاب الأول، وحتى ما يقرب من النصف الأول من الكتاب الثانى من المحاورة، نجد حوار فنيًا بالمعنى الصحيح، إذ أن أطراف المحادثة يشتركون فيها إيجابيًا، ويؤدى الحوار وظيفته الصحيحة، وهى زيادة تقريب الطرفين تدريجًا من الحقيقة التى يسعيان إلى كشفها.

(وليذكر القارئ هنا أن كلامنا الآن ينصب على "المنهج" والبناء الفنى للحوار، لا على مضمونه، إذ أن من الجائز أن هذا الجزء الأول من المحاورة أضعف من غيره من حيث المضمون). ولكن هذه المرحلة تنتهى قبل منتصف الكتاب الثانى، حين يتم جلوكون وأديمانتوس حديثهما الطويل فى اطراء الظلم وتعداد مضار العدل. ويبدو الأمر كما لو كانت هاتان الشخصيتان قد أفرغتا كل ما فى جعبتهما فى هذا الحديث الطويل، إذ أنهما يظلان بعد ذلك طوال المحاورة تقريبًا، مجرد شخصيتين "صوريتين" ليس لهما دور حقيقى فى الحوار. وعلى حين أن جلوكون وأديمانتوس كانا فى الجزء الأول شخصيتين مستقلتين بالمعنى الصحيح، لهما أفكارهما الخاصة، ودورهما فى تحليل المشكلات، فإن كل ذلك ينتهى منذ الكتاب الثانى، ويضيع استقلالهما تمامًا، ويتخذان دور الموافق على كل ما يقوله سقراط، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاورة – حتى فى بنائها الفنى – تأثرا يذكر.

ولنلاحظ أولاً أن هذا التحول فى طبيعة هاتين الشخصيتين يدل على ضعف وعدم اتساق فى التركيب الفنى للمحاورة، إذ أن هناك كما قلنا فارقًا واضحًا كل الوضوح بين القدرة العقلية لجلوكون وأديمانتوس فى مطلع الكتاب الثانى، حين كانا أكثر من ندين لسقراط، وبينهما فى بقية المحاورة حين تواريا وأصبحا بجواره قزمين، بل ظهرت عليهما فى كثير من المواضع أعراض البلاهة، إذ كانا يوجهان أسئلة مفرطة فى السذاجة، أو يعجزان عن الرد على أسئلة غاية فى البساطة، مما كان يثير سخرية سقراط الخفية منهما. ويزداد الفارق بين طريقتى أفلاطون فى تصوير الشخصيتين وضوحًا إذا أدركنا أنهما كانا فى مطلع الكتاب الثانى يعرضان رأيًا لا يؤمنان به. فهما قد ألقيا حديثهما الطويل، لا تعبيرًا عن رأيهما الخاص، وإنما عن رأى أولئك الذين يمتدحون الظلم ويذمون

العدل، أى أن هذا الحديث الرائع كان مقصودًا منه إبقاء الجدل محتدمًا فحسب. فهما في هذا الجزء يستعرضان قدرتهما الجدلية، وينجحان فى ذلك إلى حد يدعو إلى الإعجاب، بحيث يكاد المرء يشك فى أن هذين هما بعينهما جلوكون وأديمانتوس اللذان أكملا الكتب الثمانية الأخرى من المحاورة.

ولكن، لندع جانبًا هذا الضعف أو عدم الاتساق فى البناء الفنى للمحاورة، ولنتحدث عن دلالة هذا التحول في طبيعة الحوار بالنسبة إلى المنهج الديالكتيكى عند أفلاطون. فالحوار، فى الجزء الأكبر من محاورة الجمهورية، ليس حوارا حقيقيًا، بل يتحول إلى عرض قد يكون ديالكتيكيًا من حيث الشكل، ولكنه دجماطيقي صرف من حيث الموضوع. ويصبح سقراط هو الذى يملى الآراء، بينما الكل مستمعون إليه، ينتظرون أية بادرة منه، ولا يستطيعون أن يسيروا إلى الأمام خطوة واحدة دون إرشاده. فالشخصيات الأخرى فى المحاورة لا تعبر عن حالة يمكن أن يتخذها أى ذهن بالفعل، وإنما هى أدوات يتوصل بها سقراط نفسه إلى ما يريد، ويستغل بلاهتها فى تأكيد انتصاره. وهنا نجد أن شرطًا أساسيًا من شروط المنهج الديالكتيكى قد أصبح مفقودًا: إذ لابد فى هذا المنهج من أن يعبر كل متحدث عن موقف معين يمكن أن يتخذه ذهن المؤلف فى مرحلة معينة من تفكيره في الموضوع، أو ذهن القارئ حين يتتبع وجهات نظر الأطراف المتباينة، على حين أن ذلك الذى يكتفى طوال الوقت بأن يقول: نعم - كلا - تمامًا - أظن ذلك .. إلخ لا يمكن أن يعد معبرًا عن رأى أى قارئ لديه مسحة من التفلسف، أو عن أية لحظة معينة من لحظات تفكير المؤلف ذاته.

هذا التغير فى المنهج الديالكتيكى، من جدل حى بين أطراف متكافئة أو قريبة من التكافؤ عند سقراط، إلى جدل متخيل مؤلف ليس له، فى كثير من الأحيان، طابع الجدل ذاته - هذا التغير قد أدى إلى اختلاف كبير مناظر فى شخصية سقراط. وليس هنا موضع الكلام عن سقراط الحقيقى، وذلك لسببين: أولهما أننا لا نستطيع أن نجزم بأى شىء عن شخص اقتصر فى حياته على ممارسة الحوار الحى وحده، إلا من خلال ما قاله الآخرون عنه. وثانيهما أن موضوع بحثنا هو أفلاطون نفسه، كما عبر عن آرائه فى محاورة معينة. وعلى ذلك فسوف نركز كلامنا على سقراط كما صوره أفلاطون.

سقراط الأفلاطونى هذا لابد، فى رأيى ، أن يكون مختلفا عن سقراط الحقيقى اختلاف الحوار الحى عن الحوار المؤلف. وكلما حاول أفلاطون أن

يصف سقراط – في محاوراته – بصفاته الحقيقية. أدى ذلك إلى مزيد من التشويه لصورته. ذلك لأن المفروض أن سقراط الحقيقي كان يستخدم منهج التهكم والتوليد: فكان يفند آراء خصمه بالجدل المنظم. ثم يسير معه متدرجًا نحو كشف حقيقة كاملة أو جزئية في الموضوع الذي يبحثه. هذا المنهج مرتبط ارتباطًا وثيقًا بطريقة الحوار الحي، وهو في اعتقادي لا يصلح – إذا كان يصلح على الإطلاق – إلا معها، أما حين يطبق على الحوار المؤلف، فإنه يؤدي إلى نتائج أقل ما توصف به أنها شاذة غريبة.

ذلك لأن المفروض في المنهج السقراطي الأصيل، أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف في الحوار، يتسم بطريقة منظمة في التفكير، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الاتساق الفكري في الحديث. وبفضل تفكيره المنظم هذا، يستطيع أن يصل بالحوار إلى كشف حقيقة منشودة، أو إلى تفنيد خطأ شائع، أو ينتهي على الأقل إلى إدراك وجود أبعاد جديدة للمشكلة موضوع البحث، فينفض الحوار دون نتيجة إيجابية في الظاهر، وإن يكون ذهن المتحاورين قد أصبح أكثر استنارة مما كان عليه من قبل بكثير. وإذن فسقراط – حسب منهجه الأصيل – يبدأ المناقشة بذهن خال، ويعترف هو ذاته بخلو ذهنه، وكل ما في متناول يده، وما يمتاز به على غيره. هو منهج سليم وطريقة منظمة في التفكير، يتخذ منهما مرشدا يسير على هديه في أي طريق تؤدي به المناقشة إليه.

غير أن سقراطا الأفلاطوني يسلك على نحو مختلف كل الاختلاف : فهو يعرف مقدما اتجاه سيره، ويحدد النتيجة في ذهنه منذ البداية (لأن الحوار، كما قلنا، ليس حوارا حيًا أو تسجيلاً دقيقًا لحوار حي، وإنما هو حوار مؤلف). ومع ذلك فإن أفلاطون يصر على أن ينسب إلى سقراطه هذا نفس صفات سقراط الحقيقي: وهو أنه متواضع لا يعلم شيئًا (سوى أنه لا يعلم)، وأن كل مجهوده إنما ينحصر في تطهير ذهن خصمه بطريقة التفنيد (أو التهكم)، ثم استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد. ويترتب على هذا الإصرار نتائج خطيرة إلى أبعد حد، أقل ما يقال بشأنها هو أنها تؤدي إلى تكوين صورة مهتزة مخلخلة حافلة بالمتناقضات، لشخصية سقراط كما صورها أفلاطون.

ذلك لأن سقراطا الأفلاطوني يعلم كل شيء، وهو مع ذلك يدعي الجهل بكل شئ. وغن أبسط نظرة نلقيها على محاورة مثل "الجمهورية"، لكفيلة باقناعنا بأن الزمام فيها لم يفلت طوال الوقت من يد سقراط، وأنه هو الذي

يوجه المناقشة من البداية إلى النهاية. صحيح أنه لا يكف طوال الوقت عن إلقاء الأسئلة، ولكنها أسئلة تلقى بطريقة منظمة، وتعمل على توجيه الطرف الآخر فى الحوار نحو وجهة معينة، وتتضمن فى داخلها - بكل وضوح - جميع عناصر الإجابة ، بل إنها فى واقع الأمر إجابات تتخذ شكل الأسئلة. فأشخاص المحاورة عاجزون تمامًا أمام سقراط، وهو يتحكم فيهم كما يشاء، وينتصر عليهم دائمًا فى المجادلات، بل إنه ليشعرهم فى كثير من المرات بالخجل من أنفسهم.

وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الأسلوب فى الحوار لو كان أفلاطون قد حدد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أبعاد شخصية سقراط فى ضوء صفاتها التى تتبدى بالفعل فى المحاورة. ولكن المشكلة كلها، كما قلنا من قبل، تنحصر فى ذلك التناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة، وبين العلم الشامل الذى يكشف عنه سقراط خلال المحاورة من جهة أخرى - أعنى بين اتباع أسلوب الحوار من جهة والتأكيد الفعلى للأفكار بطريقة قطعية من جهة أخرى، أو بين التزام سقراط جانب "التساؤل" من جهة وتقديمه الفعلى لجميع الإجابات فى ثنايا أسئلته من جهة أخرى.

والحق أن المرء إذا فكر مليًا فى شخصية سقراط الأفلاطونى هذا، لا يملك إلا أن يصفه بقدر غير قليل من النفاق، وربما برذائل أخرى غير النفاق. ذلك لأن ادعاء الجهل، بالنسبة إلى شخص تنم إجاباته عن أنه يعرف كل شىء، يبدو كما لو كان زيادة فى التنكيل بالخصم والتشفى فيه، وكأن سقراط هذا يقول: إننى لا أعلم شيئا، ومع ذلك فإنى أحطم كل آرائكم، وآتى إليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قبل ببالكم! ولنسأل أنفسنا فى هذا الصدد: أيهما أكثر إذلالاً: أن يفند معلوماتنا ويأتى إلينا بجديد غيرها شخص يدعى أنه يعلم كل شىء، أم شخص يدعى أنه يجهل كل شىء؟

على أن سقراطا الأفلاطونى لا يكتفى بإذلال خصمه عن طريق الادعاء بأنه هو ذاته - الذى يوجهه ويعلمه - يجهل كل شىء، بل أنه يضيف إلى ذلك عنصرًا يزيد من فداحة هذا الإذلال: إذ يدعى أن كل ما هنالك من جديد قد أتى من الخصم ذاته، لا منه هو، مع أن أسئلة سقراط الإيحائية (أو إجاباته المقنعة) هى التى تقوم بكل شىء. وحين ينتهى الخصم إلى الموقف الذى يريده سقراط، والذى هو فى الأغلب مضاد تمامًا لذلك الذى قال به الخصم نفسه فى البداية، يكيل له سقراط الضربة القاضية، فيقول: هأنتذا قد وصلت

بنفسك إلى الحقيقة: أو يقول له: وإذن فأنت ترى كذا .. (كما لو كان ذلك هو رأى الخصم بالفعل). بل أنه يمعن أحيانًا فى تمثيل دوره فيقول: إن كنت قد فهمتك. فأنت تعنى كذا (انظر "الجمهورية. ٣٩٦"). وبذلك يدعى أنه يجاهد من أجل فهم رأى هو فى الواقع رأيه الخاص بعد أن أوحى به إلى خصمه بطريقته الخاصة في التساؤل. وقد يكون الهدف من ذلك هو تعويض الخصم عن هزيمته، أو تخفيف وقعها عليه، ولكن النتيجة الفعلية هى أنه يقضى على خصمه تمامًا بتواضعه (المزيف) هذا، ويصل تنكيله به إلى أقصى درجاته، إذ لا يقتصر على تفنيد الخصم وتصحيح معلوماته، بل يؤكد له أن هذه المعلومات قد أتت منه هو ذاته، وبذلك يصبح جهل الخصم مضاعفًا، لأنه يتوهم - لمجرد أنه كان يتكلم في صيغة الجواب وسقراط كان يتكلم في صيغة السؤال - أنه هو مصدر كل ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جديدة.

ولنحاول أن نبلور ما أسفر عنه تحليلنا هذا لطبيعة سقراط الأفلاطونى ومدى انطباق القواعد الصريحة لمنهجه على الطريقة الفعلية التى كان يتبعها فى محاوراته:

١- فسقراط الأفلاطونى يدعى الجهل، ولكنه فى حقيقته يعلم كل شيء، على الأقل بالنسبة إلى المجال الذى يدور فيه الحديث. وهو يزعم أنه يسأل طوال الوقت على حين أنه في الحقيقة صاحب كل الإجابات.

٢- وسقراط هذا يمعن فى إذلال خصمه إذ يوهمه بأنه مصدر كل جديد فى المناقشة، خادعًا إياه بصيغة "الجواب" الظاهرية التى يستخدمها الخصم. وعلى ذلك، فعلى حين أن من الشائع وصف سقراط بأنه أعلم الجميع لأنه لا يعلم، ولكنه يعلم أنه لا يعلم، فمن الواجب أن يوصف أى خصم لسقراط بأنه أجهل الجميع لأنه لا يعلم، ولكنه لا يعلم أنه لا يعلم!!

وربما ظن القارئ أن النتيجتين السابقتين مقصودتان، أى أن أفلاطون تعمد أن يستخلصهما ضمنيًا، وإن لم يكن قد قال بهما صراحة. ولكن كل الدلائل تدل على أن هذه مسألة تناقض داخلى فى المنهج الأفلاطونى ذاته.

١- ذلك لأن المفروض أن شخصية سقراط جامعة للفضائل الأخلاقية، أى أنه منزه عن النفاق والغرور. صحيح أنه يصحح معلومات الخصم، ولكنه لا يتعمد إذلاله أو التنكيل به أو زيادة جهله - على حين أن سقراطا كما نراه بالفعل

يتواضع تواضعًا كاذبًا، ويعمل على زيادة إغراق خصمه فى الجهل حين يوهمه بأنه مصدر كل جديد فى المناقشة.

٢- وقد صرح أفلاطون نفسه بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد. والمقصود بالتوليد بطبيعة الحال هو استخلاص الحقيقة الكامنة فى داخل الخصم ذاته، والتى ينطوى عليها عقله وإن كان يغشاها نوع من الضباب الذى يمكن تبديده بالتوجيه السليم. ولكننا إذا أدركنا أن الخصم فى واقع الأمر سلبى تمامًا، وأن سقراط هو الذى يقوم بكل شيء، وهو الذى يتحمل عبء كشف الحقيقة كاملاً، لتبين لنا أن منهج سقراط الأفلاطونى لم يكن هو التهكم والتوليد، بل هو التهكم والمزيد من التهكم (وذلك حين يوهم خصمه بأن ما أتى إليه من سقراط إنما تولد من داخله).

٣- والدليل القاطع على أن أفلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطى الأصلى مأخذ الجد، هو أنه بنى عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته، وهى نظرية "التذكر". ففى هذه النظرية تعد كل معرفة نوعًا من التذكر لحقيقة كانت كامنة فى الذهن ولكنها نسيت بعد أن غلفها ظلام الاهتمام بالأمور الجزئية والمشاغل اليومية لهذه الحياة. وكل ما على الذهن فى هذه الحالة هو أن يبدد الظلام المحيط بالحقيقة، لكى تتكشف هذه واضحة ناصعة. وقد ربط أفلاطون بين طريقة سقراط فى "التوليد"، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة فى كل ذهن. فإذا اتضح لنا أن التوليد السقراطى لم يكن فى حقيقته توليدا بأى معنى من المعانى، وأن منهج سقراط الأفلاطونى كان يتضمن تلقينا مباشرا لمعلومات خارجية، أو إيحاء غير مباشر بمعلومات خارجية أيضًا، ألا يكون لنا الحق عندئذ فى أن نشك فى قيمة نظرية التذكر بأسرها؟ إن النظرية، بالطبع، قد نقدت انتقادات حاسمة من وجهة نظر علم النفس ونظرية المعرفة بل والميتافيزيقا الحديثة أيضًا، ولكن الانتقاد الذى نوجهه إليها الآن مستمد من منطقها الداخلى ذاته، ومما تحمله فى طياتها من تناقض: فهى تفترض صحة منهج التوليد، بحيث أنه إذا اتضح لنا بطلان هذا المنهج، أو عدم قدرته على تحقيق ما ينسبه لنفسه، وعجزه الواضح عن بلوغ أهدافه فى المحاورات الأفلاطونية، لكان فى ذلك هدم لأهم الأسس التى ترتكز عليها نظرية التذكر.

وعلى أية حال فقد كان هدفنا الرئيسى من الكلام عن نظرية التذكر، هو الإشارة إلى أن أفلاطون قد أخذ منهجه هذا مأخذ الجد. بدليل بنائه هذه النظرية على أساسه. فهو لم يتصور على الإطلاق أن هذا المنهج يمكن أن يناقض نفسه، ويؤدى إلى عكس الأغراض المقصودة منه. إذا استخدم فى محاورات مكتوبة أو مؤلفة، من ذلك النوع الذى تمثله محاورة "الجمهورية" تمثيلاً صادقًا.

المغالطات الأفلاطونية:

من الواضح، فى ضوء معالجتنا السابقة للمنهج الأفلاطونى، (أو السقراطى الأفلاطونى)، إن هذا المنهج لا يحقق الأغراض المقصودة منه، أو التى جرت العادة بين الشراح على أن ينسبوها إليها، بل إنه فى أحيان كثيرة يحقق أغراضًا مضادة لتلك التى تنسب إليه عادة.

والأمر الذى نود أن نشير إليه فى هذا الجزء من بحثنا لهذا المنهج، هو أن هناك غرضًا آخر كان المنهج الأفلاطونى يهدف أساسًا إلى تحقيقه – وأعنى به محاربة المنهج السفسطائى فى الجدل – أخفق أفلاطون فى تحقيقه على الصورة التى أراد إقناعنا بها.

فالسفسطائية، كما أرادنا أفلاطون أن نفهمها، هى طريقة فى الجدل تتوصل إلى نتائج غريبة عن طريق المغالطة. والمغالطة استخدام غير مشروع للألفاظ والتركيبات اللغوية، يخرج بها عن حدود معانيها ووظائفها الأصلية، ويؤدى – بالتالى – إلى جعل الاستدلال فاسدًا. وتبعًا للطريقة التى صور بها أفلاطون مختلف السفسطائيين، فقد كان هؤلاء مغالطين فى كل الأحوال. على حين أن مهمة سقراط كانت إظهار عنصر المغالطة فى جدلهم، والعودة بالجدل إلى طابعه المنطقى السليم، الذى يكون فيه أداة لكشف الحقائق لا لإخفائها أو تشويهها.

ومع ذلك فإنى أعتقد أن السفسطائية، بأوصافها هذه، لم تكن ظاهرة عارضة فى التفكير اليونانى، قضى عليها سقراط أو أفلاطون بسهولة، وإنما كانت ظاهرة متغلغلة فى صميم الفكر الفلسفى اليونانى، ومنه تسربت إلى الفكر الفلسفى بوجه عام. ولا جدال فى أن هذا تعميم شديد الخطورة. لا ينبغى أن يساق بهذه البساطة دون تقديم الأدلة عليه. ومع ذلك فإن المقام لا يتسع هنا إلا للحديث عن العنصر السفسطائى فى تفكير أفلاطون وحده. بل تفكيره من خلال محاورة

واحدة هي "الجمهورية". وقد يرى القارئ أن النتائج التي نتوصل إليها بشأن هذه المحاورة لا تصلح للانطباق على فلسفة أفلاطون بوجه عام، وبالتالي على الفلسفة بأسرها. ومع ذلك ففي اعتقادي أن الأهمية الرئيسية لمحاورة "الجمهورية" في تفكير أفلاطون عملية التعميم الأولى هينة إلى حد ما، لاسيما وأن أوجه الشبه بين منهج هذه المحاورة ومنهج غيرها من المحاورات أمر لا يصعب إثباته.

فلنحاول إذن أن نثبت قضيتنا السابقة بالنسبة إلى محاورة "الجمهورية" بضرب أمثلة للمغالطات الأفلاطونية فيها. وعلى الرغم من أن هذه الأمثلة لن تكون شاملة لكل ما في المحاورة من مغالطات، فسوف نتوسع فيها إلى الحد الذي يكفي لإقناع القارئ بهذه الفكرة التي قد تبدو له غريبة لأول وهلة، وهي أن في الأفلاطونية بالضرورة عنصرا من السفسطائية.

١- فمنذ بداية المحاورة، تظهر المغالطات في تفنيد سقراط لتعريفات العدالة. فعندما يقترح أول تعريف للعدالة، وهو أنها الصدق في القول والوفاء بالدين، يكون التفنيد هو: لا ينبغي أن أوفي بديني - إذا كان سلاحًا - لشخص كان عاقلاً ثم أصابه الجنون، كما لا يمكنني أن أصدق شخصًا كهذا القول(٣٣١). ومع ذلك فقد كان في وسع محدثه أن يرد بقوله إن معنى الدين ذاته ينتفي في حالة كهذه، عندما يطرأ مثل هذا التغيير الأساسي على صاحب الدين.

ويلجأ سقراط إلى نفس الطريقة في تفنيد التعريف الثاني، وهو: العدالة إعطاء كل ذي حق حقه (٣٣١)، فيقول باستحالة رد وديعة السلاح إلى شخص أصبح مخبولاً، مع أن الوديعة حق لصاحبها. فقد كان من الممكن الرد عليه بأن هذا لم يعد صاحبها، وبأن ردها إليه لا يعد حقًا له بعد كل ما لحق به من التغير، وبأن الطفل الوريث، وإن تكن ثروته حقا له، لا يتسلم ثروته بنفسه، إلخ. وبالاختصار، فهناك مغالطة في استخدام كلمة "حق" في هذا لصدد على الأقل، ومع ذلك فإن سقراط يمضي في هذه المغالطة، ويقبلها المستمعون إليه بسذاجة.

٢- وبعد المغالطة السابقة بقليل، يقول سقراط إن أقدر الناس على تسديد الضربات في الملاكمة هو أقدرهم على تجنبها، وأقدر القواد على سرقه خطط الأعداء هو أقدرهم على حماية جيشه. ومن ذلك يستنتج أن أقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقته (٣٣٣ - ٣٣٤). والمغالطة

الواضحة هنا هى أن النتيجة تتعلق "بنفس الشىء". على حين أن الكلام في حالة القائد ينصب على خطط الأعداء من جهة. وعلى حماية الجيش من جهة أخرى. وعلى ذلك يكون الاستنتاج النهائى. القائل أن العادل إذا كان قادرًا على حفظ المال. كان أيضًا قادرًا على سرقته، هو استنتاج واضح البطلان.

٣- وفى الكتاب الثانى (٣٧٦) يعرض أفلاطون رأيه القائل إن الحارس، فى الدولة، ينبغى أن يجمع بين صفة الحكمة وصفة الحماسة الفياضة، ويرى أن الكلب يجمع بين هاتين الصفتين معًا، إذ أن "الكلب يثور كلما رأى شخصًا غريبًا، وإن لم ينله منه أى أذى، على حين أنه يرحب بمن يعرفه، حتى لو لم يتلق منه أى خير .. ولا جدال فى أن هذه صفة طيبة، بل هى صفة الفيلسوف الحق .. لأنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدها. وأظنك ترى معى أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل، ولابد أن يكون من محبى المعرفة والعلم .. ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة، أى الفلسفة، شىء واحد".

وواضح أن المغالطة هنا تنصب على معنى كلمة "المعرفة"، إذ أن القول بأن الكلب يسلك نحو أصدقائه وأعدائه على أساس المعرفة وعدم المعرفة، ينطوى على استخدام لكلمة "المعرفة" يختلف تمامًا عن ذلك الذى نقصده فى مجال العلم البشرى. فما يسمى بالمعرفة لدى الكلب هو سلوك آلى بحت، مبنى على ارتباطات عضوية وحسية معينة، ولا علاقة له أبدًا بالمعرفة الأخرى.

ومن الجائز جدًا أن يكون سقراط قصد الدعابة بهذا التشبيه، لأن من المحال أن يكون مقصده هو القول إن الكلب فيلسوف. ومع ذلك فإن "أديمانتوس" لا يتنبه إلى المغالطة الموجودة - وهذا هو المهم فى الأمر- وإنما يؤمن على استنتاج سقراط بطريقة لا تخلو من البلاهة، فيقول (ردا على القول بأن الكلب لابد أن يكون من محبى المعرفة والعلم) "إن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك!" (ولنلاحظ أن هذا هو نفسه أديمانتوس الذى قدم إلينا فى بداية الكتاب الثانى خطابًا بليغًا حكيمًا تقمص فيه شخصية المدافعين عن الظلم وعبر عن آرائهم بكل اقتدار).

٤- ويضع سقراط فى أواخر الكتاب الثانى قاعدة عامة تنص على أن "الأشياء حين تكون فى أحسن أحوالها تكون هى الأقل تعرضًا للتغير أو التحول

نتيجة لتأثير شيء خارجي. أعني مثلاً إن أصح الأجسام وأقواها هي أقلها تأثرًا بالرياح .. إلخ" (٣٨٠) وهنا مغالطة واضحة. لأن الحكم السابق قد يسرى على أشياء معينة، ولكنه لا يمكن أن يكون حكمًا عامًا على هذه الصورة: فمن الممكن جدًا أن يكون أفضل الأشياء، في مجال معين هو أكثرها تأثرًا بما هو خارج عنه، وأشدها تعرضًا للتغير، إذ أن أفضل عين هي أشد العيون تأثرًا بالضوء وحساسية له، على حين أن العين غير المبصرة لا تتأثر به على الإطلاق، وأفضل أجهزة الاستقبال هو أكثرها تأثرًا بالموجات الصوتية، إلخ.

ومن الواضح، في حالة هذه المغالطة، إن أفلاطون يتأثر بمبدأ ميتافيزيقي أثير لديه، وهو المبدأ القائل إن الثبات خير والتغير شر، ويحاول تطبيقه قسرًا على مجال الأمور الواقعية.

٥- وفي الكتاب الثالث يكرر أفلاطون مغالطة مماثلة للسابقة، فيقول: "في الموسيقى يؤدى التنوع إلى الفساد، وفي الجسم رأيناه يؤدى إلى المرض، أما البساطة فهي، على عكس ذلك، تؤدى في الموسيقى إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدى بساطة الرياضة إلى بقاء الجسم صحيحًا". (٤٠٤). هذه المخالطة تطبيق للمبدأ السابق القائل إن التغير والكثرة شر وفساد، والثبات والوحدة خير وصلاح، على مجال الموسيقى والرياضة البدنية. وقد يكون هذا المبدأ صحيحًا في حالة الرياضة البدنية، لأن الأنواع المعقدة من الأغذية (كما أشار أفلاطون قبل ذلك) تلحق الضرر بالجسم. ولكن تشبيه بساطة التغذية أو طريقة تربية البدن ببساطة الموسيقى فيه مغالطة واضحة، نستطيع أن ندركها في عصورنا الحديثة بوضوح، حيث لا يرتبط جمال الموسيقى ببساطتها على الإطلاق، إذ قد يكون التعقد أحيانًا مقياسًا من مقاييس الجمال الفني في الموسيقى.

٦- وفي الكتاب الخامس "يقنع" سقراط سامعيه بأن على المحاربين أن يصطحبوا معهم أبناءهم إلى ميدان القتال، ويستعينوا بهم في أمور الحرب، حتى يتدرب هؤلاء الأبناء على فنون الحرب منذ حداثتهم ووسيلته إلى هذا "الإقناع" هي القول أن صانع الفخار يجعل ابنه يشاهده ويراقبه ويساعده قبل أن يتعلم صنعة. فهل يكون المحارب أقل حرصا على مستقبل ابنه من صانع الفخار؟ (٤٦٦ ٤٦٧) ومع ذلك فالتشبيه فاسد تمامًا، إذ أن صنعة الحرب أعني صنعة القتل. شيء يختلف كل الاختلاف عن جميع الحرف

الأخرى، ولا يمكن أن يعد اصطحاب المحارب لابنه معه "حرصًا" على مستقبله، بل قد يكون فيه قضاء عليه.

٧- وفى الكتاب العاشر (٦٠٨ – ٦٠٩)، يبرهن أفلاطون على خلود النفس، فيقول إن عنصر الشر فى الإنسان هو ما يدمره، والخير هو الذى يحفظه، وشر كل شيء هو الذى يهلكه (كالمرض فى الجسم). على حين أن خيره لا يمكن أن يهلكه. وعلى ذلك فإن النفس، التى هى المبدأ الخير فى الإنسان، لا تهلك أو تفنى.

وبغض النظر عما تحتشد به هذه الحجة من مسلمات غير مؤكدة. كالوجود الجوهرى للنفس، وكون النفس هى المبدأ الخير فى الإنسان، فإن فيها مغالطتين أخريين على الأقل: الأولى هى تأكيد أن خير أى شيء لا يهلكه، وهو تأكيد باطل، لأن الخير فى المصباح، مثلاً، هو النور، واستمرار الإنارة يهلك المصباح، وقل مثل هذا عن ألوف الأشياء الأخرى. والمغالطة الثانية هى الانتقال من الشر والدمار المعنوى، إلى الشر والدمار المادى (وهو المرض فى الجسم)، دون أن يحس القارئ بهذا الانتقال لأن الألفاظ المستخدمة فى الحالتين واحدة.

***

هذه الأمثلة – التى يمكن مضاعفتها مرات متعددة – تكفى لكى نستخلص المظاهر الرئيسية للمغالطة عند أفلاطون.

أ – فأفلاطون يلجأ إلى منهج الإهابة بالحالات الاستثنائية أو الشاذة، لكى يوقع خصومه فى الخطأ. فإذا أورد الخصم حجة تسرى على تسعة وتسعين فى المائة من الحالات، فندها سقراط بتركيز كلامه على الواحد فى المائة الباقى: كالكلام عن العاقل الذى أصبح مجنونًا فلا يستحق أن ترد إليه وديعة السلاح. وقد أصبح "منهج الحالات الشاذة" هذا مألوفًا بين الفلاسفة منذ ذلك الحين، وهو يكون جزءاً أساسيًا من ذلك الجهاز النقدى الذى يستخدمه الفلاسفة ضد خصومهم من أجل إلقاء ظل من الشك على آراء قد تكون نسبة الصحة فيها طاغية. ومع ذلك فليست هذه بالطريقة السليمة فى النقاش، بدليل أن العلم لا يلجأ إليها: ففى كثير من الأحيان يعبر العالم عن قوانينه بقوله: "فى الظروف العادية يكون كذا وكذا.." وهو تحفظ يقطع الطريق تماما على حجة الاستثناء أو الحالات الشاذة.

ب- ويعتمد أفلاطون أيضا على الاستخدام غير الكامل للمنهج الاستقرائى : فهو يذكر مجموعة من الأمثلة، ويصل منها إلى نتيجة عامة. وفى معظم الأحيان تكون هذه الأمثلة عير كافية على الإطلاق لتكوين استقراء سليم، أو للوصول إلى قاعدة عامة.

جـ- ومن أكثر وسائل المغالطة شيوعا فى تفكير أفلاطون، اتباع منهج التمثيل أو التشبيه: كتشبيه المحارب بصانع الفخار فى المثل رقم (٦) من قبل، أو تشبيه الحاكم بالطبيب، أو براعى الغنم، وهى تشبيهات تتكرر مرارا فى محاورة الجمهورية. ففى حالات التشبيه هذه يكون من السهل دائما مغالطة الخصم الذى لا ينتبه إلى الاختلافات الدقيقة بين طرفى التشبيه، وإلى أن الحجة لا تعدو أن تكون "قياسا مع الفارق". ولما كان أفلاطون كاتبا ذا أسلوب أدبى حى، فقد حفلت كتاباته بهذا النوع من التشبيهات، الذى كان يلجأ إليه على الدوام فى إثبات آرائه وإقناع قرائه أو مستمعيه بها. وأستطيع أن أقول - دون خوف من الزلل - أن نسبة الحالات الباطلة فى طريقة التمثيل هذه تفوق بكثير نسبة الحالات الصحيحة.

د - ومن الوسائل الأخرى التى قد تكون أكثر خفاء من السابقة، وإن لم تكن تقل عنها خطورة، القيام باستدلال طويل ذى مراحل متعددة، يتسرب الخطأ إليه بسيطا فى أول الأمر، ثم يستفحل تدريجيا حتى ينتهى الأمر إلى نتيجة باطلة تماما، يفاجأ القارئ بها فى نهاية الاستدلال، ولا يدرى كيف استطاع كاتب المحاورة أن يقوده إلى نتيجة كهذه دون أن يشعر. ومن أمثلة هذه الطريقة فى المغالطة، تلك الحجة الطويلة (٤٦٠ - ٤٦٢) التى أراد بها أفلاطون أن يثبت أن شيوعية النساء والأطفال هى أفضل القواعد التى يبنى عليها النظام الاجتماعى فى الدولة. فهو يقدم سلسلة طويلة من الاستدلالات، تتسرب المغالطة إليها دون أن يشعر القارئ، ويتسع نطاقها بالتدريج حتى تؤدى فى النهاية إلى النتيجة الممتنعة المعروفة.

***

فما هو موقف شراح أفلاطون من هذه المغالطات؟ من الملاحظ أولا أن معظم الشراح يتنبهون إلى مغالطات الكتاب الأول من "الجمهورية" وحده، ويركزون اهتمامهم عليها، نظرا إلى ما فيها من طابع واضح صارخ، ويذهب النعض منهم إلى القول بأن الكتاب الأول قد ألف فى تاريخ سابق لتاريخ بقية

المحاورة، نظرا إلى ضعف تركيبه الاستدلالي. غير أن النماذج التي أوردناها من قبل للمغالطات كفيلة بإقناعنا بأن المغالطة لم تكن تقتصر على الكتاب الأول، بل إن لكل كتب المحاورة نصيبها من هذه المغالطات، مما يدل على أن الظاهرة تنتمي إلى طبيعة التفكير الأفلاطوني نفسه.

وقد أشار باحث قريب العهد[1] إلى ميل كثير من الشراح إلى تأويل المغالطات الأفلاطونية على نحو يقال معه إنها مقصودة، فنبه إلى أن هذا التأويل جزء من الصورة التي يكونها هؤلاء الشراح عن أفلاطون بوصفه مفكرا يعلو على مستوى البشر، ولا يمكن أن يتسرب الخطأ إلى تفكيره. وهو يشير إلى رأى بعض الشراح القائل أن مغالطات الكتاب الأول من الجمهورية قد قصد منها اختبار محدث سقراط (وهو بوليمارخوس)، بحيث إنه إذا اتضح أن بوليمارخوس لم يفهم المغالطة ولم يكتشفها، كان معنى ذلك أن الحجة كلها قد فاتته، وبذلك تكون المغالطة وسيلة لكشف الخصم ذاته. ويرد هذا الباحث على ذلك التفسير قائلا إنه يفترض أن قارئ أفلاطون سيهتدى إلى المغالطة بمجرد اطلاعه عليها، مع أنه كان من المستحيل على القارئ المعاصر لأفلاطون أن يكتشف أمثال هذه المغالطات، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يتساءل عن مقصد أفلاطون منها، أو يدرك أن هذا المقصد هو كشف عجز الخصم.

ونحن نتفق مع هذا الرأى القائل إن المغالطة لم تكن وسيلة متعمدة لكشف الخصم، ولكنا لا نتفق مع التعليل المقدم لهذه الظاهرة: وهو أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة عن قواعد الاستدلال الشكلي، وبالتالي عن تلك القواعد التي تؤدى مخالفتها إلى وقوع الفكر في المغالطات[2]. هذا التعليل ينبغي، في رأينا، أن يرفض بشدة، وذلك لعدة أسباب:

١- أولها أنه ينطوى ضمنا على الاعتقاد بأن معرفة قواعد الاستدلال الشكلي هي التي تعصم الفكر من الخطأ، مع أن القدرة على التفكير السليم بدون معرفة هذه القواعد أمر معروف لا يحتاج إلى أية إشارة خاصة.

٢- وإذا كان صحيحا أن الفكر يمكن أن يمارس بطريقة سليمة دون معرفة بقواعد الاستدلال الشكلي، فمن الصحيح أيضا أنه، إذا شاء معرفة هذه

---

[1] I.M. Crombie : An Esxamination of Plato's Doctrines, London. (Routledge and Kegan Paul), 1962, Vol. I, p. 24.

[2] المرجع نفسه، ص٢٥ – ٢٦.

القواعد، فلن يحتاج منها لتجنب المغالطة إلا لعدد ضئيل جدا من القواعد، التي تدور حول مبدأ التناقض ومجموعة قليلة من المبادئ الأساسية الأخرى.

٣- ويستطيع المرء، إذا قرأ محاورة الجمهورية قراءة فاحصة، أن يدرك أن أفلاطون كان متنبها، عن وعى، إلى هذه المجموعة الرئيسية من المبادئ، التي ينبغي التزامها للحيلولة دون وقوع الفكر في الزلل، بل أنه صرح بها تصريحا واعيا. فهو يعبر عن قانون التناقض تعبيرا دقيقا إذ يقول: "من الجلي أن نفس الشيء لا يمكن أن يفعل أو ينفعل في جزء واحد منه بطريقتين متضادتين في آن واحد، وبالنسبة إلى موضوع واحد". (٤٣٦) ولو كان أفلاطون قد التزم هذه القاعدة على الدوام لخلت محاوراته من الجزء الأكبر مما فيها من مغالطات. بل أنه ينبه محدثه، في موضع قريب من الموضع السابق، إلى ضرورة التحليل الدقيق لعناصر كل قضية، حتى يتبين إذا كانت متسقة مع ذاتها أم لا، فيقول: "الحق إن لممارسة الجدل .. تأثيرا فريدا في الناس .. لأنهم كثيرا ما يدخلون دون وعى في مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية، مع أنها ليست إلا ثرثرة، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعا لفروعه المختلفة، ولتعلقهم بالألفاظ في محاولتهم إيقاع محدثهم في التناقض" (٤٥٤). وفي هذه الحالة أيضا يردد أفلاطون معيارا لو كان قد طبقه لتجنب كثيرا من المغالطات التي تميزت بها طريقته في الجدل.

وهناك باحثون آخرون يرون أن أفلاطون كان يتعمد المغالطة والتلاعب بالألفاظ (في الكتاب الأول) أي أن ذلك كان جزءا من البناء الدرامي للمحاورة[1]. وقد يكون الغرض من ذلك مجرد الدعابة، أو إثارة الخصم. ومن الواضح أن هذا التعليل لا ينطبق على الكتب التسعة التي تلي الكتاب الأول، حيث لا تسمح جدية المناقشة بافتراض تعليل كهذا. على أن الكتاب الأول بدوره، في اعتقادي، لا يسمح بقبول هذا التعليل:

فلنتأمل تلك اللحظة الدرامية البديعة التي شهدت تدخل ثراسيماخوس في المناقشة (في أواسط الكتاب الأول). فقد كان سقراط في الجزء السابق قد أورد في مناقشته مغالطات متعددة، ولكنه استطاع أن يقهر خصمه على أية حال.

---

[1] انظر تعليق Chambry في ص١٣، ١٤، ١٥ من الجزء الأول من ترجمته لمحاورة الجمهورية (Edition "Les belles lettres") باريس ١٩٤٧.

غير أن ثراسيماخوس، الذى ظل غضبه يتعاظم طوال المناقشة السابقة، تدخل فجأة، بصورة بلغت من العنف حدا جعل لسان سقراط ينعقد رعبا، وأخذ يكيل الاتهامات لسقراط ومحدثه. فى هذه اللحظة كان سقراط - كما يؤكد لنا هو ذاته فى المحاورة - فى حالة رعب حقيقى. وما دام الاتهام الرئيسى الذى وجهه إليه ثراسيماخوس هو التلاعب بالألفاظ، فالمفروض أن يكف - وهو فى حالة الرعب - عن المغالطة اللفظية، وذلك حرصا منه على حياته على الأقل. ومع ذلك فإن أول حجة رد بها على ثراسيماخوس الشرس، الذى كان فى ثورة غضبه، كانت فيها مغالطة! فسقراط يقول (وهو يرتعد) إنه، هو وبوليمارخوس، لا يجامل كل منهما الآخر لأنهما لو كانا يبحثان عن قطعة من الذهب لما جامل أحدهما الآخر، بحيث يضيع على نفسه فرصة العثور عليها - فما بالك وهما يبحثان عن العدالة، التى هى أنفس كثيرا من الذهب؟ والمغالطة فى هذه الحجة واضحة، لأنه يشبه قيمة معنوية أو روحية - كالعدالة - بقيمة مادية كالذهب، ويتلاعب بلفظ "النفيس"، ولأن الذهب، كغيره من القيم المادية، ينقص قدره بالمشاركة، ومن هنا كان من الضرورى أن يتنافس الناس عليه، أما العدالة فيزيد قدرها كلما شارك فيها عدد أكبر.

لاشك أن عودة سقراط إلى المغالطة فى هذا الموقف العصيب دليل على أنها جزء من تكوينه، وعلى أنه لا يستطيع أن يخلص ذهنه منها. فحتى لو كانت جميع المغالطات السابقة فى الكتاب الأول مقصودة، فإن هذه لا يمكن - بحكم الموقف الذى قيلت فيه - أن تكون متعمدة، وإنما هى علامة ضعف فى القدرة الاستدلالية فحسب. ومن هنا نجد أن ثراسيماخوس كان على حق - إلى حد بعيد - حين اتهم سقراط، بعد قليل (٣٤١) بأنه مغالط.

وخلاصة هذا كله أن منهج أفلاطون كان يحمل فى طياته - إلى جانب ما فيه من عناصر إيجابية - عنصر المغالطة، وأن هذا العنصر يظهر فى محاورة الجمهورية، وإن لم يكن من السهل دائما كشفه وسط ذلك الحشد الهائل من الأفكار العميقة التى تحفل بها المحاورة. ويمكن القول أن أفلاطون قد ترك، فى هذا الصدد، طابعه الدائم على الفلسفة، التى لم تستطع أن تتخلص منذ ذلك الحين من عنصر المغالطة، وإن كانت مع ذلك قد لقنت الإنسان مجموعة من أعمق أفكاره وأرفع مبادئه.

موضوع المحاورة

تعقد تركيب محاورة الجمهورية:

تعالج محاورة الجمهورية موضوعات تبلغ من الكثرة حدا دعا بعض شراح أفلاطون إلى القول بافتقار هذه المحاورة إلى التماسك، وبأنها تتألف من مجموعة من الموضوعات التى أضيف بعضها إلى بعض دون وحدة تربط بينها. ومن هؤلاء الشراح "بيرنت Burnet" الذى ذهب إلى أن الجزء التعليمى (فى الكتابين السادس والسابع) هو الأساس الذى بنيت عليه المحاورة، على حين أن بقية المحاورة سقراطية لا تمثل آراء أفلاطون الحقيقية. ولكن من الغريب أن شراحا آخرين – منهم "نتلشب Nettleship" – يرون أن هذا الجزء بالذات مقحم على المحاورة، وأن من الممكن الانتقال من الكتاب الرابع إلى الكتاب الثامن دون انقطاع. وفضلاً على ذلك، فقد أشرنا من قبل إلى الرأى الذى يجعل من الكتاب الأول مقدمة مستقلة بذاتها، نظرًا إلى اختلاف مستوى البحث وأسلوبه عن بقية المحاورة.

هذه الآراء ترتكز على بعض الشواهد، التى يتعلق بعضها بطريقة تفسير الشراح لمضمون المحاورة ذاتها، ويتعلق بعضها الآخر بالإشارات التى وردت عن "الجمهورية" فى محاورات أخرى، ولاسيما فى "طيماوس"، حيث يعيد أفلاطون تلخيص آرائه فى الكتب الأربعة الأولى وجزء من الكتاب الخامس، دون أن يشير إلى نهاية الكتاب الخامس أو الكتابين السادس والسابع.

ومن المؤكد أن أى شارح يقول بافتقار المحاورة إلى الوحدة، له بعض العذر فى رأيه هذا، إذ أن المحاورة تعالج بالفعل عددا كبيرًا من الموضوعات التى يصعب الربط بينها. بل إنها تعالج الموضوع الواحد فى مواضع متباينة على

نحو يبدو معه لأول وهلة أن هناك نوعًا من التشتت والتباين في وجهة النظر إلى هذا الموضوع. ومع ذلك فإن النظرة الفاحصة تثبت لنا أن هذا التباين الظاهرى إنما هو تعبير عن طريقة أفلاطون الخاصة فى تناول المسائل بطريقة متدرجة كل فى سياقها الخاص، بحيث لا يتكشف تفكيره كاملاً إلا بعد انتهاء المحاورة كلها.

ومن المتفق عليه، بوجه عام، أن الموضوعات الرئيسية التى تعالجها المحاورة فى كتبها المختلفة هى:

١- الكتاب الأول: مقدمة فى الآراء الشائعة عن العدالة.

٢- الكتاب الثانى والثالث والرابع: العدالة فى الدولة والفرد.

٣- الكتاب الخامس والسادس والسابع: نظم الدولة المثلى وحكم الفلاسفة.

٤- الكتاب الثامن والتاسع: تدهور المجتمع والفرد.

٥- الكتاب العاشر (حتى ٦٠٨) : الصراع بين الفلسفة والشعر.

٦- الكتاب العاشر (٦٠٨ إلى النهاية) : مصير الإنسان وخلود النفس.

على أنه إذا كان هناك اتفاق عام حول هذه الخطوط العريضة أو الموضوعات العامة للمحاورة، فإن السؤال الأساسى يظل قائمًا – وأعنى به: ما هو الموضوع العام للمحاورة كلها، أو ما هو الموضوع الرئيسى فيها؟ وما الغاية التى استهدفها أفلاطون من كتابة المحاورة؟ هذا السؤال كان مثارًا لخلافات شديدة بين شراح أفلاطون، ولا جدال فى أن تشعب الأبحاث التى تناولتها المحاورة قد ساعد على تقوية هذه الخلافات، إذ أن كلا يستطيع أن يجد فى المحاورة ما يريد. وسوف يتضح لنا، بعد بحثنا المفصل لهذا الموضوع، أن كل شارح قد وجد بالفعل فى المحاورة ما أراد، وأنها أتاحت لأذهان المفسرين فرصة رائعة للقيام بعملية "إسقاط" فكرى، يطبع فيه كل منهم على المحاورة ما يتجه إليه ميله الطبيعى، أو ما يود هو ذاته أن يكون موضوعًا رئيسيًا، لا لفلسفة أفلاطون وحدها، بل للفلسفة بوجه عام.

صعوبة تصنيف المحاورة:

من المؤكد أن أية محاولة لتحديد الاتجاه العام لأفلاطون فى محاورة الجمهورية من خلال أفكارنا الحالية، تصادف صعوبات لا يكاد يكون فى وسع المرء أن يتغلب عليها. فإذا قلنا عن أفلاطون إنه كان قبل كل شىء فيلسوفًا

يرمى إلى تأكيد فكرة الثبات والحملة على التغير، نظرًا إلى ميوله الأليجاركية المحافظة، صادفتنا فى هذا الصدد مسألة هامة لا تتمشى مع هذا التصنيف، وهى دعوة أفلاطون الصريحة القاطعة إلى زهد الحكام فى المال، وتأكيده على نحو يفوق أى مفكر آخر، للمبدأ القائل إن الحكم ينبغى أن يكون خدمة لا انتفاعًا. وإذا قلنا أنه كان فيلسوفًا يدعو إلى الزهد، قابلتنا صعوبة أساسية، هى دعوته إلى شيوعية النساء بين أعلى طبقات الدولة، أعنى طبقة الحراس والفلاسفة. أى أن أفلاطون يطبق هذا المبدأ على أفضل أنموذج للإنسان فى نظره، ويجعل للجنس عند هذه الطبقة أهمية تصل إلى حد استخدامه حافزًا لهم على مزيد من العمل فى أوقات السلم وفى أوقات الحرب بوجه خاص، فأين هذا من فكرة الزهد، ومن القول أن الجسم مقبرة النفس؟ وإذا قلنا إن أفلاطون يدعو إلى نظام عسكرى صارم كنظام اسبرطة – وهو بالفعل قد اقترب من هذه الدعوة إلى حد بعيد – صادفتنا عقبة رئيسية هى تأكيده عنصر "الموسيقى"، أى التربية الأدبية والفنية، فى التعليم، ووضعه أنموذجًا للإنسان المثالى يكون جنس خشن صارم لا يتقن إلا فنون القتال، وإنما استهدف الجمع بين العناية بتدريب البدن والعناية بتهذيب النفس، أى بين قوة الجسد من جهة، ولطف الحس ورهافة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى.

هكذا يكاد يبدو من المستحيل تحديد موضوع معين تندرج تحته تلك الفلسفة التى عرضها أفلاطون فى محاورة الجمهورية، فى ضوء التقسيمات الحالية المعروفة للأنماط الفلسفية. ولا جدال فى أن هذه الصعوبة تنعكس بوضوح على التفسيرات التى تقدم لمحاورة الجمهورية، والتى تبلغ قدرًا من التضاد يندر أن نجد له نظيرًا فى حالة أى نص فلسفى آخر.

فقد تطرف بعض المفسرين فذهب إلى أن أساس محاورة الجمهورية دينى بحت. وحاول "أرويك Urwick" تفسير المحاورة من خلال فكرة الدين، مؤكدًا أن لفظ العدالة Dikaiosune لا ينطوى على المعنى السياسى أو الأخلاقى المألوف لدينا، وإنما هو يحمل معنى التقوى والصلاح الدينى، وأن المحاورة بالتالى بحث دينى من نفس النوع الذى نلمسه فى الفلسفة الهندية.

بل إن علاقة أفلاطون بأستاذه سقراط هى نفس علاقة التجديد التى تقوم بين المعلم الهندى وتلميذه[1].

وتطرف مفسرون آخرون فى الاتجاه الميتافيزيقى (وهو تطرف أكثر شيوعًا من السابق)، فذهبوا إلى أن الاعتبارات الميتافيزيقية النظرية هى الأساس الذى بنيت عليه العناصر الأخلاقية والسياسية فى المحاورة، أى أن ما يبدو فى محاورة الجمهورية من اهتمام بالجانب العملى، إنما هو إطار تعمد أفلاطون أن يرسمه ليعرض من خلاله أفكاره الميتافيزيقية التى كان اهتمامه الأكبر منصبًا عليها. ولعل أوضح أمثلة هذا الاتجاه "تسلر Zeller" الذى يقدم لآراء أفلاطون فى هذه المحاورة تفسيرًا تكون الأولوية فيه للاعتبارات النظرية، ولا تكون الأبحاث العملية سوى نتائج مستمدة من الأفكار النظرية الخالصة. مثال ذلك أن الفكرة Idea تحكم العالم المادى بواسطة النفس، مثلما تحكم الطبقة العليا فى دولة أفلاطون المثالية الطبقة الدنيا (طبقة الصناع والتجار والزراع) بواسطة الطبقة الثانية (المحاربين). "وكما تنتمى الفكرة Idea إلى عالم خالص، خارج عن مجال الظواهر، فكذلك ينسب العقل فى الدولة إلى طبقة خاصة تعلو على طبقة الشعب. وكما تأتى النفس أو القوة المحركة بوصفها ماهية متحددة بين الفكرة والظاهرة، فكذلك تقف الطبقة المحاربة التى تنفذ قرارات الفلاسفة الحاكمين بين هؤلاء وبين الشعب. فكل شىء ثابت محدد، مرتبط بعضه ببعض بعلاقات لا تتغير"[2]. فهنا نجد أن المسألة تصور كما لو كانت هناك اعتبارات نظرية خالصة، كعلو الفكرة أو المثال وضرورة التقسيم القاطع بين مجالات الكون ووجوب التوسط بين العالم الأعلى والعالم الأدنى (وهى كما نرى أفكار يظهر فيها الطابع الهيجلى بوضوح)، هى التى تحكمت فى آراء أفلاطون السياسية، أى أن السياسة عنده مجرد تطبيق فرعى "لمذهب" فى صورته النظرية الخالصة.

على أن مثل هذا التفسير النظرى البحت إذا كان ممكنا فى محاورات مثل "بارمنيدس" و"طيماوس"، فإنه يبدو غير مقبول فى محاورة "كالجمهورية" يظهر فيها الطابع العملى بوضوح كامل. فمن الإسراف الشديد القول أن كل ما

---

(١) انظر:
E.J. Urwick : The Message of Plato, A Reinterpretation of the "Republic", London (Methuen), 1920.

(٢) انظر تسلر المرجع المذكور من قبل، ص٤٧٥.

تضمنته هذه المحاورة من أبحاث فى موضوع الدولة المثلى والنظم الاجتماعية والتربية بمراحلها المختلفة إنما كان مجرد استطراد خارج عن الموضوع الرئيسى، أو تطبيق للأفكار النظرية فى مجال فرعى ذى أهمية ثانوية. بل أن العكس هو الذى يبدو صحيحًا، أى أن الأفكار النظرية فى المحاورة لم تكن إلا تبريرات لمواقف عملية كان أفلاطون يؤمن بها ويدعو إليها ويكرس حياته من أحل تحقيقها. وعلى أية حال فإن البحث المفصل لهذه المسألة إنما هو استباق لأمور ستتكشف تدريجيًا خلال هذا الفصل. وحسبنا الآن أن نقول أن التفسير النظرى البحت للمحاورة لا يلقى قبولا إلا من أقلية من شراح أفلاطون، وأن أغلبية هؤلاء الشراح تؤمن بأن هدف المحاورة كان فى أساسه عمليًا.

على أن القول إن للمحاورة هدفًا عمليًا يثير بدوره إشكالاً جديدًا: فهل كان هذا الهدف العملى فرديًا أم اجتماعيًا؟ أو بعبارة أخرى، هل كان أفلاطون يتجه بمحاورته هذه إلى نشر مبادئ معينة تتعلق بالأخلاق أو التربية الفردية، أم أنه كان يرمى إلى التعبير عن آرائه السياسية والبحث فيما ينبغى أن تكون عليه شئون الدولة؟ الواقع أن الخلاف الرئيسى بين شراح أفلاطون إنما ينحصر فى هذه المسألة بعينها، لا فى المسألة السابقة – أعنى مسألة كون المحاورة بحثًا نظريًا ميتافيزيقيًا أم بحثًا ذا طابع عملى. فمع اعتراف أغلبية شراح افلاطون بأن المحاورة عملية فى أساسها، نراهم يفترقون بوضوح فى تحديد ماهية هذا الطابع العملى، وهل هو التربية الفردية أم الإصلاح السياسى للدولة. وسوف نعرض كلا من هذين الرأيين باستفاضة، لكى نتوصل من خلال المقارنة بينهما إلى ما يمكن أن يقال عن الهدف الحقيقى لهذه المحاورة الرئيسية.

النفس البشرية بوصفها موضوعًا لمحاورة الجمهورية:

فى الكتاب الثانى من المحاورة، يبدأ أفلاطون بحثه فى الدولة، أى فى السياسة، بقوله : "هب أن شخصًا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفًا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف فى مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك فى أنها تكون فرصة رائعة له لكى يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا .. والعدالة التى هى موضوع بحثنا، إن كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضًا فى الدولة .. وإذن ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من

الأسهل علينا إدراكها. لذا اقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولاً كما تبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين"(٣٦٨).

وفى نهاية الكتاب التاسع، أي عند انتهاء حديث أفلاطون الطويل في السياسة، يدور بين سقراط وجلوكون الحوار الآتي، عن الإنسان الحكيم، الذى يعرف كيف ينظم حياته وفقًا للخير :

"جلوكون : ولكن إذا كان هذا هدفه ، فلن تكون لديه أية رغبة في الاشتغال بالسياسة.

سقراط : كلا، إنه سيشتغل قطعًا بالسياسة في دولته الباطنة الخاصة، وإن لم يكن سيشتغل بالسياسة في بلاده، ما لم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء.

جلوكون : لقد فهمت إنك تتحدث عن الدولة التي رسمنا خطتها، والتي لا توجد إلا في ذهننا، إذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض.

سقراط : كلا ، ولكن المرء قد يجد في هذا أنموذجًا في السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله . أما أن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت ، فهذا أمر لا أهمية له ، إذ أنه لن يخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها ، لا أية دولة غيرها "(٥٩٢).

وإذن ، فبعد المقدمة التي استغرقت الكتاب الأول وجزءا من الكتاب الثاني، استهل أفلاطون بحثه الحقيقي في المحاورة بتشبيه يتضح منه أن هدفه الحقيقي هو النفس الفردية. وعند انتهاء هذا البحث، وقبل الاستطراد الأخير والخاتمة التي يمثلها الكتاب العاشر، يختم أفلاطون بحثه الرئيسي بعبارات تكشف بوضوح عن اهتمامه الأساسي بالنفس الفردية . وفي الحالتين، أي في الاستهلال وفي الختام، يبدو واضحًا أن السياسة لم تكن إلا وسيلة لغاية أهم، هي الوصول بالفرد أو بالنفس البشرية إلى ما يريده لهما من كمال.

ففي البدء يبدو كل شيء غامضًا مختلطًا: نفس بشرية معقدة غاية التعقيد، تبدو تصرفاتها على السطح الخارجي بسيطة واضحة المعالم، ولكن من وراء هذا الوضوح الظاهر دوافع متضاربة واتجاهات ونزعات متعارضة، ونسيج

معقد من العلاقات المتداخلة المتشابكة - كل ذلك فى فرد واحد أو فى نفس واحدة. فهل يتسنى لنا التعمق فى أغوار هذه النفس، واستخلاص هذه العلاقات المتشابكة والنزعات المتعارضة واحدة بعد الأخرى؟ إن المهمة تبدو عسيرة، بل مستحيلة، إذا حاولنا القيام بها على مستوى الكائن البشرى الواحد، إذ أن هذا الكائن أعقد وأصغر من أن يتيح لنا دراسة هذه العناصر المركبة الداخلة فى تكوينه دراسة واضحة. وإذن فلنتأمل صورته المكبرة، أى المجتمع، حيث نجد هذه العناصر التى تزدحم بها النفس البشرية وقد ظهرت بمزيد من الوضوح والتميز على نطاق أوسع بكثير، وحيث يتسنى لنا دراستها وتحليلها بطريقة موضوعية لأنها ماثلة أمامنا وبادية فى كل لحظة لأعيننا.

وفى نهاية البحث نكون قد رسمنا النماذج المكبرة، وأوضحنا الصورة المثلى والصور المشوهة للدولة، وكل ما علينا هو أن نضع هذه النماذج أمام الفرد ليختار منها ما يشاء، وفى يقيننا أن الحكيم هو الذى سيختار أنموذج الدولة المثلى، ويحاول أن يرسم خطوط "دولته الباطنة" على أساس هذا الأنموذج وحده، الذى هو قائم "فى السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله فى نفسه بعد تأمله". وإذن، فلم يكن المقصود من كل ما قيل عن الدولة، إصلاح دولة موجودة بالفعل، أو حتى رسم خطوط دولة مثالية ينبغى أن تقتدى بها الدول القائمة، وإنما كان المقصود من كل ذلك عملية التكبير التى أشار إليها أفلاطون فى البداية، بحيث يجد الفرد أمامه صورة موضوعية موسعة مكبرة لنفسه وقد انطبعت على العالم الخارجى. ومن هنا فلا أهمية لتحقق هذه الدولة أو حكامها أو مشرعيها. إنها، بالاختصار، دستور للنفس البشرية الفردية، لا للدولة.

ليس من المستغرب إذن، إذا كان أفلاطون قد بدأ بحثه الطويل فى السياسة وختمه بمثل هذه الأقوال التى يؤكد فيها أن السياسة لم تكن عنده إلا وسيلة لغاية تتجاوزها، وهى تربية النفس البشرية، أن نجد مجموعة من أكبر شراح أفلاطون يؤكد أفرادها أن محاورة الجمهورية لم تكن سياسية، وإنما كانت فى أساسها محاورة أخلاقية أو تربوية.

ففى رأى "تيلور A.E. Taylor" أن السياسة – فى محاورة الجمهورية مبنية على الأخلاق، لا العكس. والسؤال الأول الذى يثار فى المحاورة، ويجاب عنه فى ختامها، هو سؤال أخلاقى بالمعنى الدقيق، وأعنى به: ما هى

قاعدة الخير التي يتعين على الإنسان أن ينظم حياته وفقًا لها؟ وهو يرى أن من الأمور ذات الدلالة الواضحة أن تبدأ المحاورة بملاحظات كهل عن الاقتراب من الموت والخوف مما يأتي بعده، وتنتهي بأسطورة عن الحساب والمصير الأزلي، ويؤكد أن السؤال الرئيسي فيها هو : كيف يصل الإنسان إلى الخلاص الأزلي أو تضيع عليه فرصة هذا الخلاص؟ ومن ذلك يستنتج أن المحاورة "أخروية Other – worldly". ولكن لابد من أجل بلوغ هذا الهدف الأخروي، أن يستعان بوسائل تحقق للإنسان السعادة الدائمة، وأهم هذه الوسائل التعليم. أما السياسة فدورها ثانوي، أو تابع للأخلاق والتربية: إذ أن الإنسان الذي وصل إلى حالة الغبطة والسعادة الحقيقية لابد أن يكون مبشرًا للجماعة بأسرها، ولا تكتمل رسالته إلا إذا عمل على تحقيقها بين الناس جميعًا، وهنا فقط يأتي دور السياسة[1]. ومن ذلك ينتهي تيلور إلى النتيجة الآتية: "الأرجح أننا سنخطيء الفهم لو تخيلنا – كما تخيل البعض بالفعل – أن سقراط وأفلاطون يقترح جديًا دستورًا جديدًا لأثينا. وسيكون خطؤنا أعظم لو تخيلنا أن أحدهما كان يقر إدخال الدستور الجديد عن طريق الثورة في مجتمع غير متأهب له على الإطلاق. وأقصى ما يمكننا أن نقوله عن أي من الاقتراحات المفصلة التي تتضمنها محاورة الجمهورية هو أن أفلاطون يقدمها على أنها هي ما يرى سقراط أنه ما يتفق إلى أقصى حد مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، وما نستطيع بالتالي أن نتوقع تحقيقه بصورة تقريبية في مجتمع سليم الأوضاع"[2].

ويتخذ "نتلشب Nettleship موقفًا مماثلاً، إذ يؤكد أن أفلاطون يحلل النفس البشرية، في هذه المحاورة، بطريق غير مباشر، أي أنه يحللها بادئًا بالمجتمع البشري، ومنتقلاً من هذا المجتمع إلى الفرد. ذلك لأن من الممكن إظهار العناصر الخفية الدقيقة للطبيعة البشرية على السطح الخارجي من خلال التيارات والاتجاهات العامة التي تسير عليها الدولة، والتي لا تعدو أن تكون تعبيرًا عن مبادئ باطنة في النفس البشرية[3].

---

(1) A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work, New York (Meridian Books), 1958 PP. 265 – 266.

(2) المرجع السابق، ص٢٧٣.

(3) Nettleship : The Theory of Education .. P. 3 – 4.

ويحرص "لاشيز - رى" على تأكيد أسبقية العامل الأخلاقى الفردى على العامل السياسى فى تفكير أفلاطون، فيذهب إلى أن الهدف الرئيسى لأفلاطون هو وضع فن رفيع لتدبير شئون النفس، يتسع بحيث يشمل تدبير شئون الدولة بدورها. وبعبارة أخرى، فالبحث فى الدولة عند أفلاطون ليس مقصودًا لذاته على الإطلاق. "فالدولة دائمًا فى نظره - ومن وجهتى نظر ما هو كائن وما ينبغى أن يكون فى آن واحد - وسيلة لا غاية، تخضع فى حالاتها المختلفة لخدمة القوة العاقلة أو القوة الغضبية أو الشهوات، أى لميول النفوس الفردية وأمانيها. ومن هذه النفوس الفردية تستمد أصلها، وهى لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها سوى أداة. فلا يمكن أن تكون الدولة موضوعًا محددًا معطى مباشرة للسياسة، بل يتعين على السياسة أن تتجاوز حدود الدولة، وتلتمس مبدأ نهائيا يوجهها فى مثل أعلى من الكمال الشخصى. فالسياسة تنطوى بالضرورة على نظرة معينة إلى المصير الإنسانى، ولا يمكن أن يكون لها، من خلال تنظيم المدينة، أى هدف سوى تحقيق هذا المصير"[1].

على أن الكمال الأخلاقى لا يتحقق إلا بالتربية السليمة. وقد عرض أفلاطون فى "الجمهورية" نظامًا مفصلاً للتربية، وربطه بالأخلاق ربطًا محكمًا، ومن هنا مجموعة من أكبر شراح أفلاطون قد ذهبوا إلى أن التربية على التخصيص هى الهدف الرئيسى للمحاورة. ولعل أبرز هؤلاء الشراح "ييجر Jaeger" الذى جعل من فكرة التربية محورًا لتفسير فلسفة أفلاطون كلها، ومحاورة الجمهورية بوجه خاص. فكل الأبحاث السياسية التى تضمنتها المحاورة، وضمنها مناقشة الأنواع المختلفة للدساتير، وأسباب انحلالها، تستهدف آخر الأمر غاية تربوية، وما هى إلا مراحل فى الطريق الطويل الذى يؤدى إلى إتاحة إقامة "الدولة الموجودة فى داخلنا"، وإلى تحقيق أرفع أنواع الشخصية الإنسانية، وهو الفيلسوف. فالمحاورة كلها تدور حول موضوع "التربية"، أو تنمية المثل الحضارية، وهو المعنى الأقرب للفظ Paideia كما يستخدمه "ييجر" فى كتابه الكبير الذى يحمل هذا الاسم. ويوضح ييجر وجهة نظره فيقول: "قد نظن لأول وهلة أن أفلاطون كان يهتم قبل كل شىء بتأسيس دولة مثلى، تحكمها صفوة مختارة، وكان يخضع الأخلاق والتربية لهذه الغاية. ولكنا عندما ندرس

---

[1] P. Lachiéze Rey Les idees morales, Sociales et Politiquew de Platon. Paris (Vrin), 1951. PP. 119 - 120.

المحاورة، يظهر لنا بوضوح كامل أن ما كان يرمي إليه عكس ذلك. فهو يبي السياسة بتعليم الناس كيف يسلكون، بل لأنه يؤمن بأن مبدأ السلوك الذى يرشد المجتمع والدولة هو نفسه الذى يرشد الفرد فى سلوكه الأخلاقى. فالدولة المثلى فى نظر أفلاطون ليست إلا الإطار الأمثل للحياة الخيرة، وهو الإطار الذى يتيح للشخصية الإنسانية أن تنمو داخله بلا قيود. وفقًا لقوانينها الأخلاقية الباطنة. وتكون على يقين من أنها إنما تفى بغرض الدولة الباطنية فيها .. فإذا تأملنا جمهورية أفلاطون من وجهة النظر هذه، لما وجدناها خطة للإصلاح العملى للدولة بقدر ما هى مجتمع مصطنع تخضع فيه كل المصالح لتعليم الشخصية الأخلاقية والعقلية، وهى التعليم الذى يعد ثقافة كاملة Paideia"[1].

ويقدم إلينا شارح آخر خطة كاملة يعتقد أنها هى الإطار الذى بنيت عليه محاورة الجمهورية - وهذه الخطة ترتكز على تلك الفكرة التى عرضها أفلاطون فى الكتاب الثانى من المحاورة، وهى فكرة إيضاح معالم العدالة فى النفس الفردية من خلال وصف مجتمع سياسى مكبر. فهو يرى أن المحاورة كلها تخضع فى تركيبها لهذه الخطة الأساسية، إذ أن كل بحث فى السياسة تنطوى عليه، ليس إلا إطارًا يتيح له معالجة جانب معين من جوانب مشكلته الأساسية، وهى مشكلة التربية: فأفلاطون يبدأ محاورته بعرض تطور المجتمع منذ بداياته الأولى، وعندما يصل إلى طبقة الحراس بوصفها الطبقة الرئيسية فى الدولة، ينتقل إلى الكلام عن تعليم هذه الطبقة، ويقدم برنامجًا مفصلاً للتعليم الابتدائى والثانوى كما أراده أفلاطون. ثم تعود المحاورة مرة أخرى إلى السياسة، وتقدم وصفًا لدولة الطبقات الثلاث وفضائلها بتفصيل دقيق، ولكن هذا الوصف فى حقيقته إنما هو تمهيد لدراسة تتخذ من النفس الفردية موضوعًا لها، وهى دراسة تلائم أهداف أفلاطون التعليمية. ويلى ذلك بحث آخر فى السياسة والاجتماع والاقتصاد، إلى أن تظهر فكرة الملك الفيلسوف، فيكون ذلك تمهيدا لمعالجة مشكلة تعليم الفيلسوف، التى يعرضها أفلاطون فى الكتاب السابع بالتفصيل، ويقدم فى هذا الصدد - لأول مرة فى العالم الغربى - برنامجًا مفصلاً للتعليم الجامعى. وهكذا يرى هذا الباحث[2] أن كل بحث فى السياسة لم يكن إلا تبريرًا

---

(1) W. Jaeger : Paideia, Op. Cit., Vol. II, PP. 365 – 366.

(2) E. Havelock : Preface to Plato, London (Blackwell), 1963, PP. 13 – 14.

للبحث التعليمي، ومدخلاً إلى عرض فكرة تربوية. فالسياسة ليست إلا تبريرًا لمعالجة مشكلات التربية، أو عذرًا ينتحله أفلاطون لمناقشة هذه المشكلات، أو إطارًا يمهد للكلام في ذلك الموضوع الرئيسي الأثير لدى أفلاطون.

وعلى الرغم من أننا لا نود - في المرحلة الحالية من بحثنا لهذا الموضوع - أن ندخل في تفصيلات نقدية، فلا مفر في هذا الصدد من إبداء ملاحظة تثيرها الفكرة القائلة إن الهدف الرئيسي للمحاورة هدف تربوي. ذلك لأن المثل العليا التربوية تتجه بطبيعتها إلى الشمول، ولن تكون لها قيمة إذا كانت بطبيعتها تقتصر على فئة محددة، لأن هذا الاقتصار يعني ترك بقية المواطنين في حالة من الجهل والافتقار الكامل إلى التهذيب. فالمثل العليا للثقافة، وقيم التهذيب والكمال الأخلاقي، تتعارض مع النزوع إلى الخصوصية. ومع ذلك فقد كان برنامج أفلاطون بطبيعته موجهًا إلى المواطنين الأحرار فحسب، بل إلى الفئة العليا منهم، على حين أنه لم يذكر شيئًا عن المجموع الكبير من الناس. وهذا السكوت يعني أن هؤلاء سيظلون على جهلهم وغفلتهم وافتقارهم إلى التهذيب. فكيف إذن تكون لقيم التربية والثقافة المكانة العليا في محاورة الجمهورية، في الوقت الذي كانت فيه هذه القيم موجهة أساسًا نحو فئة خاصة لا تشمل إلا قلة مختارة من المجتمع؟

لا جدال في أن هذا الاعتراض كفيل بهدم "التفسير التربوي" لمحاورة الجمهورية من أساسه. ومن هنا فقد حاول البعض الدفاع عن نظريات أفلاطون في التربية، على أساس أنها ذات طابع شامل، فقال "هوربر Hoerber" مثلاً: "إن الشواهد تدل على أن أفلاطون يتحدث عن مبادئ تنطبق على تعليم كل الشباب، وعلى تدريب جميع أنواع المواطنين والصناع في كل دولة. فالبحث في التعاليم إنما هو بحث في مبادئ التعليم الابتدائي بوجه عام، وليس عرضًا لتعليم خاص لطبقة مخصوصة في دولة معينة"[1]. ومع ذلك فإن هذا الرأي حتى لو صح بالنسبة إلى التعليم الابتدائي (وهو أمر مشكوك فيه)، لا يمكن أن يصح على التعليم العالي أو المتخصص، وهو تعليم الفلاسفة، الذي هو بطبيعته تعليم للصفوة المختارة وحدها. ففي هذه المحاورة إذن نزوع إلى الخصوصية لا يمكن

---

(1) R.G. Hoerber : The Theme of Plato's Republic, (Doctoral Dissertation. Washington University, Missouri, 1944), P. 59.

إنكاره، وهذا النزوع يدل على أن هدف أفلاطون لم يكن عرض مثل عليا فى التربية والثقافة، وإنما كان تقديم نوع معين من التربية، لأفراد معينين، على نحو يخدم أغراض الدولة. أى أن التربية لم تكن مقصودة لذاتها، ولم تكن هى الغاية النهائية لجهود أفلاطون الفكرية فى هذه المحاورة. وإنما كانت وسيلة يستعين بها المشرع فى تحقيق نوع من النظام فى المجتمع. ومن هنا فإن من الخطأ الواضح تشبيه مثله العليا التربوية بالمثل العليا الحديثة التى تهدف إلى تنمية الشخصية الفردية، إذ أن الشخصية لم تكن مقصودة لذاتها عند أفلاطون، بل إنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا فى ظل نوع من التفكير الديمقراطى كان غريبًا تمامًا عن ذهنه. وبالاختصار، فالتربية عند أفلاطون لم تكن تعبيرًا عن مثل عليا إنسانية، وإنما كانت وسيلة لتحقيق نمط معين من أنماط الحياة السياسية. وهكذا يؤدى التحليل الدقيق لفكرة التربية إلى نقد التفسير الفردى لمحاورة الجمهورية، ويمهد الطريق لظهور التفسير المضاد له، وهو التفسير السياسى.

السياسة بوصفها الموضوع الرئيسى للمحاورة:

إذا كان التفسير السابق، الذى يجعل من النفس الفردية، ومن المثل العليا التربوية التى تساعد على تحقيق كمالها، يرتكز على تصريحات مباشرة قال بها أفلاطون ذاته، فإن التفسير السياسى، الذى نعرضه فى هذا القسم، يرتكز على حقيقة أخرى لا يمكن إنكارها، وهى أن الموضوعات السياسية كانت لها المكانة العليا فى المحاورة، وأن هذه الموضوعات تحتل - من الناحية الكمية الخالصة على الأقل، أى من حيث مقدار الصفحات التى خصصت لمعالجتها - الأهمية الرئيسية فى المحاورة.

ولقد وجد كثير من شراح أفلاطون أدلة قاطعة على أن السياسة كانت الموضوع الرئيسى لاهتمامه، وهذه الأدلة مستمدة من حياته، ومن طبيعة الفترة التاريخية التى عاش فيها، ومن مقارنة تعاليمه النظرية بتصرفاته العملية، وبالحوادث التى شهدها عصره. ولعل أشهر القائلين بالتفسير السياسى، من شراح أفلاطون، هو "أرنست باركر"، الذى يؤكد أن "الجمهورية .. مبنية على ظروف فعلية، والمقصود منها أن تشكل الحياة الفعلية أو تؤثر فيها على الأقل"[1]. فالدساتير التى يصف أفلاطون، فى الكتابين الثامن والتاسع، نشأتها ونموها

---

[1] E. Barker Greek Political Theory, P. 277.

وانحلالها، إنما هى انعكاس لأنماط كانت موجودة بالفعل، وكان لها تأثيرها فى تجربة أفلاطون الحية، فمن أثينا استمد معلوماته عن الديمقراطية، ومن اسبرطة وكريت استمد معرفته بالأليجاركية و"التيمقراطية"، ومن سراقوزة استمد تجربته عن الطغيان. "فالجمهورية ليست مجرد استنباط من مبادئ أولى، وإنما هى استقراء من وقائع الحياة اليونانية"[1].

وكما أن الجمهورية تصف ما هو موجود بالفعل، فقد كان المقصود منها أن تؤثر فى الحياة الفعلية. فهي محاورة ذات هدف عملي، والدليل على ذلك تلك المحاولات المستميتة التى بذلها أفلاطون من أجل تطبيق أفكاره عمليًا، والتى كاد أن يلقى حتفه بسببها. فأفلاطون كان مفكرًا واقعيًا فى أهدافه، وهو يريد من مدينته أن تتحقق بالفعل. صحيح أنه يتحدث فى نهاية الكتاب التاسع كما لو كانت مدينته أنموذجًا يمكن أن يوجد فى السماء، ولكن لا وجود له فى الأرض. غير أن "باركر" يفسر استحالة التحقيق هذه بأنها صفة لكل مثل أعلى لا يمكن أن يتجسد بحذافيره، وإن كان يظل مع ذلك يمارس تأثيره فى المجتمعات والناس. "وتلك فى الواقع إحدى الوظائف الكبرى للمدن الفاضلة المثلى، كدولة أفلاطون: فحتى لو لم يكن من الممكن تحقيقها، ففى استطاعتها مع ذلك أن تعيننا على فهم الواقع"[2].

ويدافع "شامبرى فى مستهل مقدمته الطويلة التى صدر بها ترجمته الفرنسية لمحاورة الجمهورية، عن التفسير السياسى للمحاورة، ويعترض على الطريقة الكلاسيكية التى يعرض بها مذهب أفلاطون بوصفه نظرية فى الوجود والمعرفة، ثم بحثًا فى الطبيعة، وأخيرًا نظرية فى الأخلاق والسياسة والذهن والفن. فهو لا يعترف بأن السياسة لها مكانة ثانوية، أو بأنها نتيجة عارضة للمذهب المتكامل، وإنما يؤكد على نحو قاطع أن "أفلاطون لم يصل فى الواقع إلى الفلسفة إلا عن طريق السياسة ومن أجل السياسة"[3]. وبالمثل يؤكد "لوتشيونى" الأهمية القصوى للتفكير السياسى عند أفلاطون، ويشير إلى أن أكبر محاورتين لأفلاطون، وهما الجمهورية والقوانين، تعالجان موضوعات سياسية. فخطة التعليم

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه ص٢٨٢.

(3) Introduction, Op. Cit., P. V.

التى عرضها فى الجمهورية كانت تطبق عمليًا فى الأكاديمية، ولم يكن هدفها إلا تكوين الصفوة التى ستتولى الحكم، وتربية عقول السياسيين[1]. وبالفعل قام كثير من تلاميذ أفلاطون بأدوار سياسية هامة. أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن حياة أفلاطون.

وأخيرًا، يلخص "فارنجتن" و"وسبير" موقف أصحاب التفسير السياسى، فيقول الأول "أن فلسفة أفلاطون كانت بأسرها فلسفة سياسية، وكان الغرض المتحكم فى حياته الطويلة، والذى كان يزداد وضوحًا كلما مضى فى طريقه، هو بناء نظام عقدى ونظام تعليمى من شأنه، إذا فرضته السلطة الحاكمة، أن يضمن الخير للدولة. فالاهتمام بالدولة كان محور الحركة الأفلاطونية، مثلما كان الاهتمام بالطبيعة محورًا للحركة الأيونية"[2]. أما "ونسبير" فيقول عن فلسفة أفلاطون بأسرها أنها "موقف اجتماعى يتخذ صورًا فلسفية"[3].

ماذا يمكن أن يكون موضوع المحاورة؟

لا جدال فى أن مناقشة الرأيين السابقين تكشف لنا عن موقف غريب كل الغرابة : فأمامنا عمل فلسفي واحد، يقف الشراح إزاءه موقفين متناقضين تمامًا، إذ يراه فريق منهم عملاً يستهدف إصلاح النفس الفردية وتربيتها ويتخذ من ذلك موضوعًا وحيدًا، على حين أن الفريق الآخر يعده عملاً سياسيًا لا مكان للفرد فيه إلا من حيث وسيلة تعين المجتمع الكامل على تحقيق الأهداف التى رسمها له الفيلسوف. ويؤكد الفريق الأول أن ما تضمنته المحاورة من إشارات سياسية إنما هو أنموذج خيالى لا يمكن أن يتحقق، ولم يكن أفلاطون يقصد منه أن يتحقق، على حين أن الفريق الثانى يصر على أن المحاورة تتضمن برنامجًا سياسيًا أريد تحقيقه، وتعكس تجارب فعلية مر بها أفلاطون، ومرت بها المجتمعات المعاصرة له، وترسم طريق الإصلاح الذى كان الفيلسوف يؤمن به ويكرس حياته للدعوة إليه.

---

(1) Jean Lucciono : La pensée Politique de Platon, Paris (P.U.F.). 1958, P. 244.

(2) B. Farrington : Science and Politics in the Ancient World, London (Allen and Unwin), 1939, P. 91.

(3) A. D. Wunspear : The Genesis of Plato's Thought New York, (Russell and Russell). 1956. P 272

ومن الطبيعي، والأمر على هذا النحو، أن يحاول المرء اتخاذ موقف معين من هذه التفسيرات التي وصلت - كما قلنا - إلى حد التناقض الكامل. ولسنا ندعي أننا سوف نحسم هذا الخلاف الحاد، إذ أن هذا الخلاف يرجع - كما سيتضح لنا فيما بعد - إلى جذور عميقة لا يمكن اقتلاعها. على أنه لن يكون من الصواب - من جهة أخرى - أن نقف مكتوفي الأيدي ونقتصر على مشاهدة صراع الشراح عن بعد، ونتصور أن هذه الثنائية الحادة ينبغي أن تقبل على علاتها دون مناقشة. بل أن المجال يسمح - في رأيي - بإلقاء بعض الضوء على طبيعة هذا الخلاف الأساسي، وإرجاع التناقضات إلى أصولها العميقة، ومحاولة تحديد العلاقة الحقيقية - لا العلاقة الظاهرية - بين الفريقين المتنازعين.

١- الفرد والمجتمع:

لا جدال في أن للقول بأن النفس الفردية وتربيتها هي الموضوع الرئيسي لمحاورة الجمهورية، أساسًا ثابتًا من نصوص المحاورة نفسها، كما قلنا من قبل. ذلك لأن الجزء الرئيسي من المحاورة يبدأ بنص يؤكد فيه أفلاطون أنه يهدف إلى بحث النفس البشرية من خلال صورتها المكبرة، وهي المجتمع. ومع ذلك، فهل يصح أن يكتفي التحليل العلمي بنص أقوال أفلاطون، ويحملها على معانيها الظاهرة؟ أليس من الجائز أن يؤدي هذا التحليل إلى نتيجة مضادة لما قال به أفلاطون ذاته؟

إن أفلاطون، حين بدأ حديثه الطويل بتشبيه الفرد والمجتمع بالحروف الصغيرة والحروف الكبيرة، وأكد أن دراستنا للمجتمع لن تكون إلا دراسة للفرد ولكن على نطاق أوسع يعيننا على إدراك دخائل النفس البشرية والسير في دروبها الملتوية المعقدة بسهولة أكبر - حيث بدأ أفلاطون على هذا النحو، جعل المحاورة كلها متوقفة على صحة هذا التشبيه، بحيث لا يكون لنا مفر من إعادة النظر في موضوع المحاورة وهدفها لو اتضح لنا أن هذا التشبيه باطل. فهل يصمد هذا التشبيه بالفعل للاختيار الدقيق؟

(أ) في اعتقادي أن هذا التشبيه ينطوي بدوره على نوع من المغالطة - على النحو الذي نبهنا إليه في الفصل السابق - وإن كانت هذه مغالطة تبلغ من الدقة والخفاء حدًا لا يسهل معه كشفها. ففي حالة الحروف. تكون الحروف الكبيرة بالفعل أسهل قراءة من الحروف الصغيرة. ولكن هل العدالة في

الدولة أو فى المجتمع الكبير أوضح مما هى فى الفرد الواحد؟ ألا يجوز القول أن تشابك العلاقات فى الدولة، وتعقدها الشديد، وتضارب المصالح والاتجاهات فيها، كفيل بأن يجعل عملية "التكبير" هذه مؤدية إلى التعقيد، لا إلى التبسيط؟

(ب) ومن جهة أخرى ، فقد كان من الواجب، قبل أن يقدم أفلاطون هذا التشبيه ويجعل له مثل هذه الأهمية، أن يثبت لنا أن هناك توازنًا حقيقيًا بين الفرد والدولة، أى أن الفارق بينهما ليس إلا فارقًا فى المقدار أو الكم فحسب، وأن الدولة ليست إلا فردًا مكبرًا. ومع ذلك فإن هذه الموازاة فكرة باطلة، لأن من مبادئ البحث الاجتماعى أن المجتمع كيان "فريد فى نوعه Sui-generis"، وإنه ليس مجرد تكبير للفرد، وليس مساويًا لمجموع من فيه من الأفراد، وإنما هو حقيقة مستقلة لها كيانها الخاص. ولنقل - بتعبير حديث - أن أفلاطون ينكر هنا أصالة الظاهرة الاجتماعية، ويخلط بين مجالى السياسة الاجتماعية والأخلاق الفردية إذ يجعل الأولى مجرد امتداد يوازى الثانية.

(ج) وفضلا على ذلك، فلو كانت محاورة الجمهورية بحثا فى العدالة الفردية، ولو لم يكن الجزء السياسى فيها سوى "تكبير" لمنظور العدالة فى الفرد فحسب، لكان من الواجب أن ينتهى البحث بنهاية الكتاب الرابع (٤٣٤)، لأنه توصل عندئذ إلى معرفة ماهية العدالة الفردية وطبيعتها، على أساس تطبيق المبدأ القائل أن العدالة هى "أداء كل لوظيفته" على الفرد والمجتمع معا. فهذه النتيجة كانت إذن كافية لتحقيق الغرض الذى حدده أفلاطون عندما بدأ هذا البحث. ومع ذلك فإن الكتاب الخامس يبدأ باستطراد عن نظام الأسرة فى المجتمع، ونظام إنجاب الأطفال وعلاقتهم بآبائهم، أى موضوع شيوعية النساء والأطفال. وهذا موضوع سياسى واجتماعى بحت، أى أنه ليس موضوعا يبحث على مستوى المجتمع لكى يطبق بعد ذلك على مستوى الفرد. وبعبارة أخرى فإن أفلاطون لا يعالج هذا الموضوع الأخير إلا استكمالا لصورة المجتمع المثالى الذى سبق له أن رسم بعض خطوطه الرئيسية، لا لأنه سيقدم فيه مبدأ يمكن تطبيقه فيما بعد على الفرد، أو يساعد على فهمنا لطبيعة النفس الفردية. وإذن، فلو كان من الجائز القول أن بحث

العدالة فى المجتمع كان حتى الكتاب الرابع وسيلة لمعرفة العدالة الفردية، فإن هذا البحث يتخذ بعد ذلك صورة دراسة سياسية مقصودة لذاتها. صحيح أن أفلاطون يعود بعد مرحلة طويلة (فى الكتابين الثامن والتاسع) إلى فكرة الموازاة بين الفرد والدولة، حين يعرض للأنواع الصالحة والفاسدة من الحكومات، وما يقابلها من أنواع الأفراد، ولكن الاهتمام الذى يبديه عندئذ بالحكومات والمجتمعات، والتفصيلات التى يأتى بها فى هذا الصدد، يقنعنا بأن الكلام عن الفرد هو الذى يحتل أهمية ثانوية، وهو الذى يقال على سبيل التشبيه أو التمثيل بما يحدث فى الدولة، لا العكس، أى أن الدولة فى هذه الحالة هى أساس البحث، وليس البحث فى الفرد إلا نتيجة ثانوية مستخلصة منها.

(د) فى ضوء الحقائق السابقة، نستطيع أن نقدم فرضًا نعتقد أن له درجة عالية من الاحتمال – وهو أن حديثه عن الدولة بوصفها منظورًا مكبرًا للفرد إنما كان وسيلة درامية اتبعها أفلاطون لكى يمهد للبحث فى السياسة، وهو البحث الذى كان مقصودًا لذاته. وليس هذا بالأمر المستبعد على كاتب له مقدرة أفلاطون الدرامية : إذ أن من الممكن جدًا أن يقدم إلينا موضوعه الرئيسى فى صورة استطراد، وأن يعود من آن لآخر إلى تذكيرنا بأن الفرد هو المقصود آخر الأمر، على حين أن الأبحاث السياسية – التى تقدم إلينا فى صورة استطراد، أو وسيلة تخدم الغاية الأساسية وهى الفرد – تكون هى فى واقع الأمر الهدف الحقيقى من بحثه.

٢- الواقع والمثال:

لا شك أن هناك أساسًا قويًا، من أقوال أفلاطون ذاته، للرأى القائل أن أفلاطون أراد من محاورة "الجمهورية" أن تكون صورة خيالية لأنموذج عقلى فقط، ولم يقصد منها أن تعالج شئون الواقع أو تساعد على حل مشكلاته[1]. فالنص

[1] لا يخفى أن هناك ارتباطًا قويًا بين التفسير الفردى والتفسير المثالى للمحاورة، إذ أن القائلين بأن النفس الفردية هى الهدف الأخير للمحاورة، يكملون رأيهم هذا بالقول أن كل ما ورد فيها من مناقشات السياسة والمجتمع إنما كان المقصود منه رسم أنموذج خيالى تحاكيه النفس الفردية وتطبقه فى دولتها الباطنة، ولم يكن الهدف منه هو أن يتحقق فى مجتمع موجود بالفعل. وبالعكس فإن أصحاب التفسير الاجتماعى أو السياسى يؤكدون – لأسباب واضحة – أن المحاورة كانت تشير إلى واقع موجود بالفعل، لا إلى أنموذج متخيل.

الذى أوردناه من قبل والذى يختم به أفلاطون مناقشاته السياسية المستفيضة فى آخر الكتاب التاسع، ينطوى على إشارة واضحة إلى أن المحاورة إنما كانت أنموذجًا متخيلاً لمن شاء أن يحاكيه فى نفسه. وليس هذا بالنص الوحيد الذى يؤكد فيه أفلاطون الطابع المتخيل أو المثالى لبرنامجه. فهو فى الكتاب الخامس (٤٧٢) يقول: "وعلى ذلك، فإننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة وعما يكونه الرجل العادل، إن أمكن وجوده، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم، إنما كنا نبحث عن ذلك كله لكى نهتدى إلى أنموذج. فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين، والتفكير فى مدى سعادتهما أو شقائهما، لكى نصل إلى أن أشبه الناس بهما يلقى مصيرًا قريبًا كل القرب من مصيرهما. أما إمكان تحقيق هذه النماذج بالفعل فذلك مالم يدخل فى نطاق مشروعنا".

ومع ذلك، فإن من الممكن أن نهتدى فى المحاورة إلى نصوص أخرى تؤيد الرأى المضاد، القائل أن أفلاطون كان يتحدث وفى ذهنه إمكان التحقيق الفعلى لجمهوريته، وإنه وضع أنموذجها على أساس أنماط معينة مرت به فى تجربته الفعلية. فهو مثلاً يعدد أنواع الحكومات التى تحدث عنها فيقول "أن أولها هى الحكومة المشهورة فى كريت واسبرطة، وهى الحكومة التى يشيع الإعجاب بها. والثانية فى الترتيب وفى المكانة تسمى بالأوليجاركية، وهى حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة هى عكس السابقة، وأعنى بها الديمقراطية. وأخيرًا حكومة الطغيان.." (٥٤٤) ويكاد يكون من المؤكد أن أفلاطون كان يعنى بالديمقراطية الحكومية الأثينية، وبالطغيان حكومة ديونيزوس فى صقلية، مثلما أنه تحدث صراحة عن حكومة كريت واسبرطة. فهو هنا يشير إلى تجربة واقعية مرت به، وتشهد عليها وقائع حياته ذاتها. ومحاولاته المستمرة تحقيق حكومته فى صقلية، وجهوده الدائبة فى سبيل غرس مبادئه فى نفس حاكمها، كما يشهد على ذلك نشاط أفراد الأكاديمية فى ميدان السياسة، واشتراكهم فى أنواع شتى من الانقلابات والثورات.

ولكن الأهم من ذلك كله، هو ذلك النص الذى يتحدث فيه أفلاطون عن حكم الملك الفيلسوف. فهو يمهد لهذا النص بمقدمة طويلة تشوق القارئ وتشعره بأن شيئًا عظيم الأهمية يوشك أن يقال. بل أن المرء ليشعر بأن المحاورة ستبلغ ذروة عليا بعد قليل. وبالفعل يتحدث سقراط عن حكم الفلاسفة كما لو كان

هو النهاية الحاسمة لشرور البشر، والبداية الحقيقية للعصر الذهبى للإنسان، ويعلن مبدأه الرئيسى هذا بلهجة تنبؤية جادة إلى أبعد حد : "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكًا وحكامًا فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد، وما لم يحدث من جهة أخرى، إن قانونًا صارمًا يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة - ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ، يا عزيزى جلوكون، حدة الشرور التى تصيب الدولة، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله. وما لم يتحقق ذلك، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد، وأن يكتمل نموها - ذلك ما كنت أتردد فى إعلانه منذ وقت طويل، إدراكًا منى لمدى مخالفته للآراء الشائعة. ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر"(٤٧٣).

فهنا إذن حديث صريح عن تحقق تلك الدولة التى رسم خطوطها العامة، ولم تكن فكرة الحاكم الفيلسوف إلا الوسيلة التى اعتقد أفلاطون أنها هى الكفيلة بنقل أنموذجه إلى مجال الواقع، كما لم تكن محاولاته الدائبة فى صقلية إلا تطبيقًا منه لهذا المبدأ فى ميدان السياسة الفعلية. وعلى ذلك، فقد كان أفلاطون، على الرغم من كل ما قاله عن أنموذجه الذى يوجد "فى السماء"، أو فى باطن النفس البشرية، يؤمن بأن أنموذجه هذا يمكن أن يتحقق، ويرسم الخطط الكفيلة بتحقيقه، ويسعى إلى تنفيذها بالفعل.

٣- الفلسفة الظاهرة وعواملها الخفية:

ومع ذلك، فحتى لو فرضنا أن أفلاطون لم يتحدث علنا إلا عن استحالة تحقيق مدينته المثلى، فهل يعنى ذلك أن ملامح مدينته هذه مستمدة من خياله أو من تفكيره النظرى وحده؟ الواقع أن الفيلسوف، حتى حين يظن أنه يستخدم عقله المحض فى تشييد بناء فكرى معين، لابد أن يكون قد استخلص عناصر هذا البناء من تجربة فعلية مرت به. صحيح أنه يعرض علينا أفكاره كما لو كانت مستمدة من تجاويف ذهنه وحدها، بل يظن أن مما يشرفه أن تكون كذلك، وأن مما يحط من قدره أن يكون قد تأثر بعوامل خارجية. ومع ذلك فإن كشف العلاقات والعوامل الخفية التى لابد أنها قد أثرت فيه دون أن يشعر، وتدخلت فى

تحديد طابع ذلك الفكر الذى يظنه "تلقائيًا". هى بعينها مهمة البحث والتحليل العلمى، على حين أن الاقتصار على ترديد ما يصرح به الفيلسوف لشرحه وتوسيعه، ينبغى أن يعد نقصًا فى القدرة التحليلية.

فأفلاطون كان بلا شك يفضل أن ينظر إلى أفكاره فى محاورة مثل "الجمهورية" على أنها تدين بوجودها لقدرته الذهنية وحدها، وهو - كمعظم الفلاسفة - يجد فى ذلك موضوعًا للفخر. ومع ذلك فإن المهمة الحقيقية لمؤرخ الفلسفة هى أن يبحث، فى وقائع حياته وعصره، وفى مسلكه الخاص والعام، وفى بقية كتاباته، عن تلك العناصر التى لابد أنها تحكمت فى صياغة تفكيره على هذا النحو. وليس من مظاهر التعمق على الإطلاق أن يكتفى مؤرخ الفلسفة بمسايرة الفيلسوف فى ادعائه التلقائية والأصالة المطلقة، بل أنه كلما نفذ إلى ما وراء ادعاءات الفيلسوف الظاهرة، كان أقرب إلى الروح العلمية الصحيحة. ومع ذلك فإن مؤرخًا كبيرًا للفلسفة هو "تسلر" لا يرى فى مدينة أفلاطون الفاضلة سوى أنها عمل فنى: "يرتكز تمامًا على تجريدات، ولا يمكن أن يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها."[1] فهذا حكم مهما بدا عليه - ظاهريًا - من العمق، فإنه فى حقيقته سطحى لأنه يكتفى بمسايرة ما يدعيه الفيلسوف ذاته دون مزيد من التحليل.

ولنضرب مثلاً يوضح ما نعنيه بتفسير آراء الفيلسوف من خلال تصريحاته الظاهرة، وتفسيرها من خلال العوالم الخفية المتحكمة فيها. فمن المعروف أن أفلاطون يقدم تقسيمًا ثلاثيًا للنفس، مناظرًا لتقسيم سياسى للدولة إلى ثلاث طبقات.. وهناك من الشراح من يرون أن التقسيم الثلاثى للنفس هو الأصل، وهو الذى تولد عنه التقسيم الثلاثى للدولة عندما طبق على مجال السياسة، على حين أن شراحا آخرين يرون عكس ذلك، أى أن التقسيم الثلاثى للطبقات هو الأصل، وهو الذى أثر فى نظرته إلى النفس البشرية وأقسامها.

ففى كتاب "بايديا" يقول يجر: "إن الوصف الذى قدمه أفلاطون للعدالة ووظيفتها فى الدولة المثلى ليس مستمدًا من حقائق الحياة السياسية، وإنما هو انعكاس لنظريته فى أجزاء النفس، أسقط بأبعاد أكبر على صورته للدولة

[1] المرجع المذكور من قبل، ص٤٧٥.

وطبقاتها"[1]. وقد أشرنا من قبل إلى رأى مماثل عند "تسلر"، أكد فيه أن التقسيم الحاد للطبقات الثلاث عند أفلاطون يرتد إلى تقسيمه الثلاثى للنفس من جهة، ويرتد من جهة أخرى إلى رأيه فى المجالات الثلاثة للكون: مجال العقل (أو الفكرة)، ومجال النفس، ومجال العالم المادى، وأن تميز الطبقة العليا وعلوها على الآخرين إنما هو تعبير عن علو العقل فى الكون وانعكاس له[2].

وفى مقابل ذلك يؤكد "سنكلير" أن تقسيم أفلاطون لأجزاء النفس كان نتيجة للتقسيم الثلاثى للدولة، أى أن علم النفس عنده مبنى على طريقة تركيب الدولة، لا العكس[3]. ويذهب "فارنجتن" إلى أبعد من ذلك، فيرى أن علاقة السيد بالعبد، التى كانت أخص مميزات تفكير أفلاطون الاجتماعى والسياسى، تتحكم فى المجال النفسي، إذ أن النفس تدبر الجسم وتحكمه وتسوده، فهى له بمثابة السيد للعبد[4]، بل أن هذه العلاقة تتحكم فى مذهب أفلاطون بأسره، وتنعكس على تقسيماته لمجالات الكون المختلفة.

هذا المثل واضح الدلالة بالنسبة إلى ما نقصده: فالتفسير الميتافيزيقى. الذى يرجع السياسة ذاتها إلى أفكار نظرية خالصة، يبدو أقرب إلى تعاليم الفيلسوف نفسه، إذ أن كل فيلسوف، ولاسيما أفلاطون، يود أن تبدو تعاليمه مجرد آراء نظرية ابتدعها ذهنه وحده، وليس لها من أصل سوى قدرته الخلاقة الخاصة. ومن هنا فإن هؤلاء الشراح عندما يسايرونه، ويجعلون للأفكار الميتافيزيقية المكانة الأولى فى المذهب، يصورون الأمر كما لو كان كل شيء قد انبثق من ذهن الفيلسوف دون أية مقدمات، ولا يقومون بأية محاولة للتعليل. صحيح أن تفسيرهم قد يبدو "أرفع" و"أنبل"، وهو قطعًا أقرب إلى ما يميل إليه الفيلسوف ذاته. ومع ذلك فهو - على الرغم من كل ما يبدو عليه من مظاهر العمق - أقرب إلى السطحية من أى تفسير آخر يحاول أن ينفذ إلى ما وراء المظهر الخارجى للأمور.

وفى اعتقادى أن أى تعليل خير من عدم التعليل. فإذا كان هذا التعليل يستند إلى أساس معقول، كان دون شك أفضل من تلك التفسيرات التى تكتفى

---

(1) المجلد الثانى، ص٢٠٧.

(2) انظر: تسلر المرجع المذكور من قبل، ص٤٧٥، وص٤٨٧ - ٤٨٨.

(3) T. A. Sinclair : A History of Greek Political Thought, (Routledge and Kegan Paul), 1959, P. 153.

(4) B. Farrington : Greek Science, (Pelican Books), 1949 Vol. I, P. 142.

بقبول ظواهر الأمور. وحين يكتفى مؤرخ الفلسفة بالنظر إلى أفكار فيلسوف معين على أنها خلق من العدم، أو على أنها تفكير نظرى محلق فى الهواء، بلا مقدمات أو ارتباطات، ودون "بيئة" اجتماعية أو حتى عقلية يعيش فيها الفيلسوف ويتبادل التأثير معها، وحين يرى فى مذهبه نتاجًا نظريًا صرفًا لا علاقة له بالعالم العينى الذى يعيش فيه، فإنه يقدم إلينا دون شك صورة ناقصة، وربما مشوهة، لهذه الأفكار، ويبتعد بتفسيره تمامًا عن الروح العلمية كما ينبغى أن تكون.

ولا جدال فى أن محاولة التعليل والتحليل العلمى تصطدم برغبة الفيلسوف فى أن يقدم إلينا مذهبه فى صورة بناء نظرى صرف. ومع ذلك فإن هذا التحليل العلمى يصل إلى العوامل الخفية التى تحكمت فى تفكير الفيلسوف دون أن يكون قد شعر بها – فى كثير من الأحيان – عن وعى. ففى حالة أفلاطون مثلاً، نجد أن ارتباطاته العائلية والشخصية. التى جعلته يتصل اتصالاً وثيقًا بعدد من أكبر ساسة أثينا فى عصره، وكذلك حياته الشخصية، وأسفاره وتجاربه فى صقلية وجنوب إيطاليا – هذه العوامل كليا لابد قد أثرت فى تفكيره. فإذا وجدنا فى ذلك التفكير ذاته عناصر يمكن إرجاعيا – بمجهود تحليلى بسيط – إلى تلك العوامل، فعندئذ يصبح مثل هذا التعليل أمرًا تفرضه الروح العلمية على الباحث، على حين أن الاكتفاء بتصريحاته ومواقفه المعلنة وحدها يعد قصورًا لا شك فيه. مثال ذلك أن أفلاطون يؤكد – على المستوى الميتافيزيقى – فكرة الثبات والأزلية، ويذهب – على المستوى الأخلاقى – إلى أن التغير والكثرة شر وفساد. ومن جهة أخرى فإن لديه – على المستوى السياسى – ميلاً واضحًا إلى النزعة المحافظة، وإلى تأكيد الارتباط بين ارتفاع مكانة الدولة وبين درجة احتفاظها بقوانينها ونظمها ثابتة لا تتغير. بل إنه ليذهب إلى أن تغير الأساليب والأوزان الشعرية والمقامات الموسيقية يؤدى إلى فساد الدولة ذاتها. أليس لنا الحق، فى هذه الحالة، فى القول بوجود ارتباط بين الجانبين العملى والنظرى فى تفكير الفيلسوف؟ ألا يكون الأقرب إلى الروح العلمية – التى تنزع إلى جمع أكبر عدد من الظواهر تحت قانون واحد أو تفسير واحد – أن نقول أن تأكيد الثبات والأزلية والواحدية على المستوى النظرى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالرغبة فى المحافظة على ثبات القوانين ووحدتها، والحيلولة دون حدوث تغير على المستوى السياسى والعملى؟ أو لنتساءل بعبارة أخرى: أيهما أقرب إلى الروح العلمية الصحيحة: ذلك الشارح الذى يرى كلاً من هذه الظواهر منفصلة

عن الأخرى، أم ذلك الذى يحاول الربط بينها، فيرجع الأفكار النظرية إلى الاتجاهات العملية الواضحة لدى الفيلسوف، أليس الغرض الأخير، على الأقل، وجهة نظر اجتهادية تستحق البحث والاحترام، واحتمالاً مرجحًا ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار؟

ونستطيع أن نمضى أبعد من ذلك فى إيضاح ما نرمى إليه، فنقول أن أفلاطون ذاته، وإن كان – مثل معظم الفلاسفة – يفضل التفسير النظرى البحت لآرائه الفلسفية، قد قدم إلينا، ربما دون أن يشعر، مثلاً رائعًا يمكن الاستشهاد به للتدليل على الفكرة السابقة. فهو فى نهاية الكتاب الخامس وبداية السادس من المحاورة يعرف الفلسفة بأنها البحث فى الوجود الثابت الذى لا يتغير، وبأنها معرفة الحقائق الأزلية لا الصور المتغيرة للأشياء. وهذا، بطبيعة الحال، هو التعريف الكلاسيكى الذى يستند إليه جميع أنصار الاتجاه النظرى البحت فى الفلسفة. ومع ذلك فإن السياق الذى يرد فيه هذا التعريف لا يدع مجالاً للشك فى أن الاعتبارات العملية هى أساس تعريفه هذا. ذلك لأنه كان فى صدد شرح رأيه القائل أن الفلاسفة هم أصلح الناس للحكم، وكان تعريفه السابق للفلسفة مرتبطًا بهذه الفكرة ارتباطًا وثيقًا. ولكنه لم يقتصر على التبرير النظرى البحث لهذا التعريف، وإنما أوضح مبرراته العملية على نحو قاطع بعد تقديمه مباشرة: فهو فى مستهل الكتاب السادس يقول إن من الواجب اختيار حراس الدولة "من بين أولئك الذين يتبين أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم فى المجتمع"(٤٨٤). وبذلك يكون الاتجاه الحقيقى لتسلسل تفكيره هو: أن المجتمع الذى أدعو إليه مجتمع محافظ يثبت نظمه ويتجنب تغيير قوانينه. وإذن فمن الواجب أن يحكم هذا المجتمع فيلسوف، لأن الفلسفة تهتم بالوجه الأزلى الثابت للأشياء، أى أن الفلسفة تأبى التغير مثلما أن المجتمع الذى أدعو إليه ينبغى ألا يكون متغيرًا، وهكذا يظهر بوضوح أن اهتمام الفلسفة بما هو أزلى وثابت، وبالحقيقة اللا متغيرة، أنما يرتبط فى ذهن أفلاطون ذاته بالنظرة المحافظة التى ترمى إلى الإبقاء على ثبات قوانين المجتمع وحمايتها من التغير. ومن الجائز أن يحاول البعض إنكار وجود هذا الارتباط فى ذهن أفلاطون. ولكن التعاقب المباشر للمطلبين، النظرى والعملى، فى النص الذى أشرنا إليه الآن، هو فى ذاته رد حاسم على دعاة الفصل بين الوجه العملى والوجه النظرى فى تفكير الفيلسوف.

٤- الاستنتاج:

تكشف لنا المناقشات السابقة عن حقيقة على جانب كبير من الأهمية. ذلك لأن التقابل بين التفسير الفردى والاجتماعى، أو التفسير النظرى والعملى. إنما هو فى حقيقته اختلاف فى "مستويات" التفسير : أعنى اختلافًا بين المستوى الظاهر لأقوال الفيلسوف الصريحة، كما يود أن تعرض على قرائه، وبين المستوى الأكثر خفاء للعوامل المتحكمة فى تفكير الفيلسوف، والتى قد يكون الفيلسوف شاعرا بها، أو ببعضها، وقد لا يكون. والمستوى الأخير أقرب إلى الطابع العلمى، دون شك، من الأول. صحيح أن التفسيرات فيه قد تخطئ، وقد لا تكون منطبقة كل الانطباق، أو قد تكون مبالغًا فيها، ولكن هذا راجع إلى أن المهمة التى يأخذها أصحاب هذا النوع من التفسير على عاتقهم أشق من مهمة أصحاب النوع الأول، الذين يكتفون بموقف الفيلسوف ذاته وبتصريحاته الظاهرة.

والحق أن النتيجة التى توصلنا إليها من مناقشاتنا السابقة بأسرها هى أن من المستحيل أن نفصل، فى محاورة كالجمهورية بين الجانب النظرى والجانب العملى فى تفكير الفيلسوف، أو أن نصور أفكار الفيلسوف على أنها نبات شيطانى لا جذور له إلا فى التربية الذهنية الخاصة للفيلسوف نفسه. ففى المحاورة نجد تعاقبًا رائعًا بين أشد الأبحاث النظرية تجريدًا، وبين أقرب المناقشات إلى الطابع العملى. وفيها يمتزج التفكير الخيالى المسرف بالوصف الواقعى الدقيق امتزاجًا لا نظير له. وفيها تعالج الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن جنبًا إلى جنب، دون أن يشعر المرء بأية صعوبة فى الانتقال من أحد هذه الموضوعات إلى الآخر.

إن الأمر المؤكد هو أن المحاورة تتجاوز التصنيفات المألوفة إلى أخلاق أو اجتماع أو سياسة أو ميتافيزيقا. فأفلاطون يرفع فيها كل حد فاصل بين البحث النظرى البحت والبحث العملى والاجتماعى والسياسى. وإذا كان تصنيف المحاورة أو تحديد موضوعها يعد اليوم مشكلة، فما ذلك إلا لأن هذه التقسيمات المصطنعة قد أصبحت جزءا من كياننا الذهنى. أما أفلاطون، فيقدم إليها فى هذه المحاورة درسًا بليغًا، هو أن الإنسان وحدة لا تنفصم، وأن الفصل بين الأوجه النظرية والأوجه العملية للفلسفة هو على الدوام فصل مصطنع. ولا جدال فى أن هذا الدرس موجه، أساسا، إلى أصحاب الاتجاهات المثالية فى الفلسفة. الذين يصرون على النظر إلى الفكر على أنه مملكة قائمة بذاتها، لها قوانينها

الخاصة التى لا تخضع إلا لمنطقها الداخلى- مملكة يمكن أن تؤثر فى الجانب العملى عن بعد، ولكنها لا يمكن أن تتأثر به. إلى هؤلاء يعطى أفلاطون - ربما دون أن يشعر - درسًا بليغًا فى محاورة الجمهورية. وأقول إن الدرس بليغ لأن أفلاطون ذاته هو أبو المثالية، وهو رائد المثاليين وملهمهم فى كل عصر. ومع ذلك فقد كان هو ذاته الذى قدم إلينا فى محاورته الكبرى هذه عملاً متكاملاً يتجاوز الفواصل بين الميدان النظرى والعملى. ولعل محاورته كانت مثلاً مبكرًا، سحيق القدم، من أمثلة "وحدة المعرفة" التى أصبحت فى عصرنا هذا هدفًا بعيد المنال. وهى على أية حال تمثل نمطًا من التفكير الفلسفى المتعدد الجوانب، قد يكون بحق هو النمط الجدير باهتمام العقل الإنسانى.

الأفكار السياسية

لابد لنا، قبل أن نشرع في بحث أفكار أفلاطون السياسية كما تكشف عنها محاورة الجمهورية، أن ننزع من أذهاننا تلك الصورة الشائعة لأفلاطون، التي يتمثل فيها مفكرًا نظريًا بحتًا يزدري الأمور العملية ويترفع عنها، ويحلق بفكره في عالم لا يعد عالمنا الواقعي هذا إلا ظلاً أو انعكاسًا باهتًا له. ومن المؤكد أن أفلاطون ذاته قد أسهم بدور كبير في رسم هذه الصورة، أو في نسج هذه الصورة، أو في نسج هذه الأسطورة، إذ أنه كان على ما يبدو، يفضل أن يتمثل للناس على هذا النحو. ومع ذلك فقد كان في حياته يسلك مسلكًا مختلفًا كل الاختلاف، بل أنه في كتاباته ذاتها كان يعبر من آن لآخر عن حقيقته (كما في الرسالة السابعة مثلاً) ويناقض بذلك تلك الصورة المجردة التي يرسمها لنفسه من خلال معظم محاوراته.

ومن أهم عناصر هذه الصورة الشائعة – التي ينبغي كما قلنا أن نتخلى عنها إذا شئنا أن نفهم أفلاطون على حقيقته – القول أنه كان مفكرًا تأمليًا يزدري عالم السياسة أو يجعل له المكانة الدنيا في مذهبه. فأفلاطون لم يكن مفكرًا نظريًا خالصًا، ولم يكن ذا خبرة ضئيلة في ميدان السياسة العملية، وإنما كان اهتمامه بالسياسة يعادل على الأقل اهتمامه بالموضوعات النظرية المجردة. ومن المؤكد إنه، في محاورة كالجمهورية، كان أكثر اهتمامًا بالجانب العملي في عمومه : (وهو الجانب الذي تعد السياسة وجهًا من أوجهه) منه بالجانب النظري أو الميتافيزيقي البحت. ففي هذه المحاورة تنعكس بوضوح تلك الخبرات الواسعة التي اكتسبها أفلاطون خلال حياته، أو استمدها من أقاربه وأصدقائه السياسيين، أو من رحلاته العديدة. وقد استطاع، بفضل هذه الخبرات جميعًا، وبفضل قدرته الذهنية التركيبية، أن يجمع كل العناصر التي مرت به، أو التي بلغته عن طرق الرواية والسماع، في كل مرصد، ويكون منها "نظرية" بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

النظرية السياسية عند أفلاطون :

يتفق عدد كبير من شراح أفلاطون على أن هذا الفيلسوف كان صاحب أول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم فى تاريخ الفكر الغربى. فهو لم يقتصر على وصف وقائع تطور المجتمعات على أساس خبراته ومعلوماته الخاصة، وإنما حاول أن يتعمق من وراء الوقائع إلى القاعدة أو القانون العام، ومن وراء الوصف إلى التعليل والتفسير.

ولعل خير شهادة نستطيع أن نأتى بها فى هذا الصدد هى شهادة خصوم أفلاطون، أعنى أولئك الشراح الذين يتخذون منه موقفا نقديًا عنيفًا، وربما تطرفوا إلى حد التنبيه إلى العناصر السلبية وحدها. وإغفال كل عنصر إيجابى فى كتاباته. فمؤرخ العلم الكبير "جورج سارتون" يرى أن تقسيم أفلاطون للدساتير إلى ملكية مطلقة وملكية دستورية واليجاركية وديمقراطية وطغيان، يمثل بحثا قيما فى علم الاجتماع، يسمح لنا بأن نعد أفلاطون أول عالم فى الاجتماع، وأول باحث فى التاريخ الدستورى[1]. ذلك لأن أفلاطون لو كان قد اقتصر على عرض هذه الدساتير لما كان عالما اجتماعيا بالمعنى الصحيح، بل لكان باحثا وصفيًا فحسب. غير أنه أضاف إلى ذلك مسألة على أعظم جانب من الأهمية، هى أن هذه الدساتير تتعاقب بهذا الترتيب، وينتقل كل منها إلى الآخر حتى يكمل الجميع دورة كاملة، ثم يبدأ التعاقب مرة أخرى من جديد. هذا التأكيد لوجود ترتيب معين للدساتير، ينطوى على نظرية معينة فى تطور المجتمعات، إذ أن أفلاطون يشرح الأسباب التى تؤدى إلى الانتقال من دستور إلى آخر، فبين مثلا كيف أن الديمقراطية المفرطة، التى تصل إلى حد الفوضى، تؤدى إلى رد فعل عكسى هو قيام دولة الطغيان. فهو إذن كان مفكرًا نظريًا سياسيًا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

ويذهب "كارل بوبر" إلى أبعد من ذلك، فيقول: "كان أفلاطون واحدا من أوائل العلماء الاجتماعين، وكان دون شك أقواهم تأثيرا. ولا جدال فى أنه كان عالم اجتماع بالمعنى الذى أصبح به هذا اللفظ مفهوما عند كونت ومل وسبنسر، أى أنه طبق منهجه المثالى بنجاح على تحليل حياة الإنسان الاجتماعية

---

[1] انظر : تاريخ العلم. المجلد الأول. ص٤١٤.

وقوانين تطورها، فضلا عن قوانين وشروط استقرارها"[1]. كان في رأيه يهدف إلى وضع نظام للفترات التاريخية التي يحكمها قانون التطور. وأكد أن المحرك الأول للتغير الاجتماعي (أي "للديناميكا الاجتماعية") هو الصراع الداخلي في الطبقة الحاكمة، أي هو صراع المصالح، ولاسيما المصالح المادية بين الحكام[2].

والواقع أن أفلاطون كان صريحًا في تحديده لطبيعة العوامل التي تؤدي إلى الشقاق في الدولة، وبالتالي إلى التغيرات والثورات السياسية. فهو يقول: "إن الفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم، في المجتمع، لا يستخدمون كلمات: ملكي، وليس ملكي، وملك غيري، وليس ملك غيري، بالنسبة إلى أشياء واحدة .. وعلى ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى أشياء واحدة .. ومثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد"(٤٦٢). فهناك إذن إدراك واضح لتأثير العوامل الاقتصادية في تغيير مجرى الحياة السياسية. ويعلق "ونسبير" على أمثال هذه النصوص التي تتكرر في المحاورة، بقوله: "ينبغي أن نعترف بأنها لحظة تاريخية عظيمة تلك التي يصوغ فيها مفكر أمورا معينة بمثل هذا الوضوح القاطع. إنها للحظة تاريخية عظيمة تلك التي يدرك فيها فيلسوف أن الأمور التي تؤدي إلى تفرقة البشر مبنية إلى حد بعيد على الاقتصاد وعلى الممتلكات. وعلى الرغم من أن الحلول التي أشار بها أفلاطون لا تطبق إلا على الطبقة الحاكمة، فإن مما له أهميته العظمى أن يدرك مفكر أن الانسجام والوئام في المجتمع يتوقف على الاتفاق حول ما هو ملكي وما ليس ملكي. وإنه لأمر عظيم الأهمية أن يدرك باحث تحليلي في المجتمع لأول مرة بوضوح كامل، الفكرة القائلة أن الانقسامات الاجتماعية نتيجة للملكية الخاصة والفردية، ويعبر عن هذه الفكرة بوضوح. وعلى الرغم من أن فكرة إلغاء الملكية الخاصة كانت عند أفلاطون موجهة بالفعل نحو طبقة "الحراس" وحدها، ولم يكن يقصد منها إلا المحافظة على الأليجاركية، فقد ظلت مع ذلك، طوال التاريخ. حافزًا هامًا للتفكير في

---

[1] Karl Popper The Open Society and its Enemies, (Routledge and Kegan Paul), 4th Edition. (Revised), 1962, vol I, p. 35

[2] المرجع نفسه ص٤٠ - ٤٦.

المجتمع، ودافعًا هائلاً إلى إلغاء الفوارق الاقتصادية التى يرتكز عليها الصراع بين الطبقات"[1].

ومع ذلك، فهناك حقيقة هامة ينبغى أن نتنبه إليها ونحن ننسب إلى أفلاطون كل هذا الفضل: فهو لم يكن يصف قانون التغير وأسبابه بمثل هذه الدقة لكى يساعد على تحقيق هذا التغير، كما يميل المفكر التقدمى فى العصر الحديث إلى أن يفعل، وإنما كان هدفه من كشف هذا القانون هو إيقاف هذا التغير وتثبيت الأوضاع وتحقيق ما يسميه "بالاستقرار". فأفضل حالات المجتمع فى نظره ليست تلك الحالة التى يكون المجتمع فيها متصفًا بالفاعلية والنشاط والرغبة فى التجديد المستمر، وإنما هى تلك الحالة التى يكون فيها ثابتًا مستقرًا، وتظل الأوضاع فيه على ما هى عليه. تلك هى الحالة المثلى للمجتمع فى رأى أفلاطون. ويمكن القول أن فلسفته بأسرها – سواء فى جوانبها العملية والنظرية – كانت ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة الثبات والاستقرار هذه، وكانت كلها تبريرًا عقليًا لها. فطريقة التعليم فى الدولة المثلى، وطريقة الحكم، ووضع طبقة الحراس فيها، والنظم الاجتماعية والسياسية التى تطبق على الحكام – كل هذه وسائل لتحقيق الثبات والاستقرار فى المجتمع، والقضاء على كل تغير. بل إن فلسفته النظرية بدورها تتجه إلى نفس الهدف: ففى مجال الأخلاق ينظر إلى الخير على أنه "كل ما يحفظ"، وإلى الشر على أنه "كل ما يدمر أو يفسد"(٦٠٨) وفى مجال الميتافيزيقا، نجد أن الصفات التى نسبها إلى المثل هى صفات الثبات والوحدة والسكون، على حين أن الأشياء المتغيرة لا تمثل إلا الوجه الخداع للعالم، ولا توصل إلى أية معرفة حقيقية وبالاختصار، فإن تفكير أفلاطون كان فى جميع المجالات يتجه إلى إيقاف التحول وإلغاء التطور، ويبدو كأن هناك أوضاعًا أثيرة لديه كانت مهددة بأن تعصف بها رياح التغير، وأنه أراد إن يوقف سير الأحداث نحو غايات لا تتلاءم مع ما كان بطبيعته ميالاً إليه، فأتى بهذا البناء الضخم من الأفكار لكى يبرر به "الاستقرار" الذى كان يحلم به، ويحول دون حدوث تلك النتائج غير المأمونة التى قد تسفر عنها حركة التطور.

ولقد كان المحور الذى دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسة فى محاورة الجمهورية هو فكرة "العدالة". فالنظريات السياسية المختلفة تعالج فى

---

(1) Winspear : Op. Cit., PP. 261, 262.

إطار هذه الفكرة، والمواقف والاتجاهات المتباينة تعرض فى صورة تعريفات مختلفة للفظ العدالة. والخيط الجامع بين الأجزاء المختلفة للمحاورة، هو هذا السعى المتدرج إلى إيجاد تعريف سليم للعدالة.

ومع ذلك، فلم تكن فكرة العدالة مجرد وسيلة ابتدعها أفلاطون لبعث الوحدة بين أجزاء المحاورة، أو نغمة درامية كررها لكى يضمن التماسك بين أجزائها، بل إن مفهوم العدالة كان له من الأهمية ما يبرر اتخاذه محورًا حقيقيًا للبحث السياسى فى المحاورة. فكلمة العدالة كانت، فى نظر اليونانى القديم، تضم فى داخلها عددا كبيرًا من المعانى، التى تكاد تشمل ميدانى الأخلاق والسياسة بأسرهما. والعادل هو الذى يتصف بتلك المجموعة من الفضائل، التى يتسنى بها تنظيم الحياة البشرية، الخاصة والعامة، على أفضل نحو. وإذن، فقد كانت مواقف الفلاسفة تتحدد تبعًا لطريقة إجابتهم عن هذا السؤال الرئيسى المتعلق بطبيعة العدالة. فإذا كانوا من المحافظين، اتجهوا إلى الربط بين معنى العدالة ومعنى الأزلية والثبات والألوهية، وإذا كانوا ذوى نزعة ثورية ديمقراطية، اتجهوا إلى الدفاع عن المفهوم النسبى المتغير للعدالة. وعلى أساس هذا الازدواج فى فهم هذه الفكرة الرئيسية، يتحدد الموقف الكامل للفيلسوف فى سائر المجالات.

وليس من الصعب أن يدرك المرء أن الخصومة الأساسية بين سقراط والسفسطائيين، على النحو الذى عرضت به فى كثير من محاورات أفلاطون، وضمنها محاورة الجمهورية، ترتد أساسًا إلى هذا الخلاف الأساسى حول طبيعة العدالة. فالسفسطائيون من أنصار التغير والحركة والنسبية. وهم لا يؤمنون بما هو أزلى ثابت. أما سقراط فهو أشد أنصار الثبات والاستقرار تحمسًا. وإذا كان هذا الصراع الحاد بين السفسطائيين وسقراط (أو بينهم وبين أفلاطون) قد عرض فى كثير من الأحيان فى صورة صراع نظرى حول "الحقيقة" وهل ينبغى أن تكون أزلية أم متغيرة، فمن اليسير أن يدرك المرء، من وراء هذا الخلاف النظرى، خلافًا آخر عمليًا، أو سياسيًا، كان فى حقيقة الأمر أعمق جذورًا منه – وأعنى به: هل ينبغى أن ننظر إلى القوانين المتحكمة فى المجتمع البشرى على أنها قوانين ثابتة أم قوانين متغيرة؟ وهل النظام السائد فى العلاقات بين البشر أزلى لا يمكن تغييره، أم أن هذا النظام قابل للتغير لأنه من صنع البشر أنفسهم، يرتبط بتاريخهم الفعلى. لا بأية سلطة تعلو على الطبيعة؟ لقد كان أفلاطون، دون شك، من أنصار

الرأى الأول. بل أنه لم يقتصر على القول أن نظام العلاقات الإنسانية لا يمكن تغييره، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك، فأكد إن هذا النظام "لا يصح" تغييره : فالثبات ليس أمرًا واقعًا فحسب، وإنما هو واجب أيضًا، وهو الحالة المثلى التى ينبغى أن يتجه إلى تحقيقها كل مجتمع إنسانى.

ولا جدال فى أن أفلاطون، بوصفه خصمًا سياسيًا للاتجاهات الداعية إلى التغير، لم يعرض آراء أصحاب هذه الاتجاهات على النحو الذى كانوا هم أنفسهم خليقين بأن يعرضوها به. فهو يستخدم قدرته الفنية الهائلة فى إعطاء القارئ صورة لخصومه كفيلة بأن تجعلهم بالفعل أناسًا بغيضين إلى نفس كل شخص محب للحقيقة وللعدالة. فالسفسطائى، فى نظره، لا يدعو إلى التغير فحسب، وإنما هو ينكر كل حقيقة ومعرفة. ودعوته ذاتها تصور بأنها دعوة إلى الانحلال وإلى القضاء على كل القيم - أى إلى تغليب الظلم على العدل، والدفاع عن حكم القوة الغاشمة، واحتقار سلطة العقل.

ففى الكتاب الأول من محاورة الجمهورية، ينجح أفلاطون فى السخرية من التعريف الذى تقدم به ثراسيماخوس للعدالة، وفى تصوير هذا التعريف بأنه متهافت لا يصمد أمام النقد. ومع ذلك فإن قليلاً من التفكير كفيل بأن يثبت لنا أن هذا التعريف ليس ضعيفًا وليس متهافتًا إلى هذا الحد. فماذا يقول ثراسيماخوس؟ إنه يبدأ بأنه يقدم نظرية عامة هى أن "العدالة ليست إلا صالح الأقوى.(٣٣٨) ثم يفصل هذه النظرية فيقول : "فى كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها : فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى. وبعد سن هذه القوانين، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هى ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج على القانون والعدالة. فهذا إذن ما أعنيه: فالعدالة فى جميع الدول معنى واحد، هو صالح الحكم القائم. ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هى الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هى أن مبدأ العدالة واحد فى كل شىء وهو صالح الأقوى". (٣٣٨ - ٣٣٩).

ولقد أدرك بعض الشراح ما فى هذه النظرية من طابع ثورى، ونبهوا إلى أنها تعبر، بطريقة فيها شىء من البساطة أو السذاجة، عن مواقف ظهرت بوضوح فى مذاهب سياسية حديثة. ففى رأى أحد الباحثين المتعمقين أن هذه النظرية تكون الإطار العام الذى تدور حوله نظريات أخرى أحدث عهدًا، وأكثر تعقيدًا،

فى طبيعة القانون، وهى النظريات القائلة أن "المفاهيم الأخلاقية والنظم القانونية، بقدر ما تدعى أن لها إلزامًا خلقيًا. ليست إلا ظواهر ثانوية مصاحبة، وتعبيرات ومظاهر لقوى اقتصادية أو اجتماعية تؤكد نفسها بالفعل فى الدولة"[1]. وهو يقرب بين هذا الموقف وبين الماركسية "التى ترى أن هناك قانونًا برجوازيًا وقانونًا بروليتاريًا، تبعًا لسيادة هذه الطبقة أو تلك".. ومعنى هذه النظريات هو أن "القانون، فيما يدعيه لنفسه من عنصر أخلاقى، أى بالاختصار ما نسميه بالعدالة، إنما هو حصيلة الجهد الذى يبذل للمحافظة على امتياز حاضر أو مستقبل، أو لتأكيده وتبريره شرعيًا، وذلك بتحويل هذا الامتياز إلى قيمة أخلاقية. فما هو إلا مؤشر جهاز لقياس الضغط، يسجل ضغط القوى الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية"[2].

وفى اعتقادى أن هناك حقيقتين أساسيتين ينبغى أن تستقرا فى أذهاننا ونحن بصدد هذه النظرية السفسطائية السياسية، التى هى القطب المضاد لنظرية أفلاطون: الأولى هى أن هذه النظرية تقدم على أنها تعبير عما هو كائن، ولا عما ينبغى أن يكون. فهى نظرية تصف الأمر الواقع. وهو أن كل حكم قائم بالفعل إنما يعبر عن صالح الفئة القوية فى المجتمع. وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع، وبين الدعوة إلى وجهة النظر المضادة فى مجال ما ينبغى أن يكون. أعنى أن فى استطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات القائمة فعلاً تعبر عن مصالح الأقوياء، ويدعو فى الوقت ذاته إلى وضع مخالف تكون فيه الحكومات تعبيرًا عن مبادئ أو قيم عامة، لا عن مصالح فئة معينة. فالنظرية فى هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكر أنه دقيق حقًا.

والحقيقة الثانية هى أن هذه النظرية. مهما قيل عنها، تفتح الباب على مصراعيه لتغيير أية أوضاع قائمة. ففى ظل هذه النظرية وحدها يكون تغيير نظم الحكم أمرًا طبيعيًا، من الوجهة النظرية، إذا لم تعد هذه النظم ملائمة لمن تطبق عليهم. أما النظرية المضادة، التى تجعل العدالة معنى أزليًا، لا مجرد عرف أو اصطلاح تواضع عليه الناس فى مجتمع معين، ففيها يصبح تغيير الأوضاع أمرًا مستحيلاً. ومن هنا كان السفسطائيون، فى الغالب، من أنصار الحكم الديمقراطى

---

[1] P. Lachièze – Rey : Op.cit., P. 45.

[2] المرجع نفسه.

الذى يعد التغير حقيقة أساسية، على حين أن أفلاطون كان عدوا لدودا للديمقراطية وكان من الأنصار المتحمسين للأليجاركية، بما فيها من دعوة إلى استقرار الأوضاع القائمة والمحافظة عليها.

ولو أمعنا الفكر في التعريف الذى يقدمه أفلاطون للعدالة، لوجدناه يرتبط أوثق الارتباط بفكرة المحافظة على استقرار الأوضاع القائمة أو تجميدها. فهو في الكتاب الرابع من المحاورة يصل، بعد مناقشة طويلة، إلى الصيغة التى كانت أبحاثه السابقة كلها تمهيدا لها، فيقول إن "أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التى تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى عمله، دون أن يتدخل فى عمل غيره"(٤٣٣). ومن جهة أخرى فإن "المبدأ الذى ينبغى أن يتمسكوا به (أى الحكام) فى أحكامهم على الدوام .. هو المبدأ القائل أن أحدا لا ينبغى أن يعتدى على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو".(٤٣٣) وفى الموضع نفسه يقول إن "العدالة إنما هى أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلاً إليه، ويؤدى الوظيفة الخاصة به". وبعد قليل يؤكد أن التعدى على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث، يجر على الدولة أوخم العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة .. فهذا إذن هو الظلم. أما إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام، على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فى الدولة، فهذا عكس ما قلناه الآن، أى هو العدل"(٤٣٤). ثم يزيد موقفه وضوحًا بعد قليل، فيقول: "لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة .. هى ذلك النظام البديع الذى ينبغى بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ولمن ولد ليكون نجارا أن يقتصر على النجارة، وبالمثل فى بقية الصناعات (٤٤٣). وهو يكرر هذه الفكرة ذاتها في موضع آخر فيقول: "لهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فحسب، وليس ملاحًا فى الوقت نفسه، وإن الزارع زارع فقط، وليس قاضيًا فى الوقت ذاته، وأن الجندى جندى، وليس تاجرًا كذلك، وهكذا الأمر فى الجميع"(٣٩٧).

هذه النصوص، التى لا تعد - على كثرتها - إلا أنموذجًا لتلك الفكرة التى لم يمل أفلاطون تأكيدها فى شتى مواضع هذه المحاورة، تشرح بوضوح قاطع مبدأ أفلاطون الرئيسى فى ضرورة الالتزام كل من الطبقات الثلاث حدودها الخاصة. ولا يترك أفلاطون لنا مجالاً للشك فى أن هذا المبدأ هو عنده

قوام العدالة، وهو بالتالى الأساس الأول فى بناء الدولة. وليس المرء بحاجة إلى تفكير طويل لكى يقتنع بأن هذا المبدأ إنما هو دفاع عن الجمود والتحجر الطبقى، وللتقسيم القاطع بين الطبقات بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة ولا تحاول التطلع إلى غيرها. ومن الواجب أن نتذكر الخطورة الكبرى، فى نظر أفلاطون، لا تتمثل فى تطلع شخص من طبقة معينة إلى أعمال أخرى تنتمى إلى نفس الطبقة، كأن يتطلع الفلاح إلى عمل راعى الغنم، أو الحداد إلى عمل النجار، فهذا شيء، وإن لم يكن مرغوبًا فيه، لا يؤدى إلى إلحاق ضرر كبير ببناء الدولة. غير أن التوازن يختل، والاستقرار يضيع، إذا لم يلتزم الناس طبقاتهم، وحاول صانع الفخار أن يقوم بعمل الجندى أو الحاكم(٣٤٣).

ولقد وردت لدى أفلاطون، عند حديثه عن الطبقات الثلاث، أقوال قد يفهم منها أنه يعترف بنوع من الحركية الاجتماعية، ويسمح لأبناء الصناع، مثلاً، بأن يكونوا جنودا، بل حكامًا، إذا توافرت فيهم الشروط اللازمة. وبالفعل ذهب بعض الشراح، مثل تيلور، إلى أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقفلة (caste) الذى يقضى بأن يظل الفرد ملتزمًا نفس الطبقة التى ولد فيها، دون أن يستطيع الارتفاع عنها. فأفلاطون فى رأيه يضع استثناءات هامة لهذه القاعدة، إذ أن سلوك الفرد يراقب باستمرار، لكى يتقرر إن كانت مكانته ستهبط أو ترتفع تبعًا لقيمته الكامنة، أى أن ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم فى تحديد مكانته فى المجتمع. ومن ذلك يستنتج "تيلور" أن دفاع أفلاطون عن نظام "المهنة المفتوحة Open Career" يعنى القضاء التام على نظام الطبقات المقفلة[1].

ومع ذلك فإن هناك اعتراضات عديدة تثار بسهولة فى وجه هذا الدفاع. من أهم هذه الاعتراضات السؤال عن الوسيلة العملية التى يمكن أن تتحقق بها هذه الحركية الاجتماعية. فمراقبة الفرد باستمرار، من أجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال إلى طبقة أعلى، يعنى أن تتحول الدولة بأسرها إلى جهاز هائل للرقابة، بل إن الرقابة ستصبح هى المهمة الرئيسية للدولة. ومع ذلك فلا يمكن أن يؤدى هذا العمل بأى قدر من الدقة، لسببين، أولهما أن الرقباء أنفسهم ينبغى أن يراقبوا، وثانيهما أن من يراقب ينبغى أن يكون لديه المعيار أو المقياس الذى

[1] A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work, P. 275.

يقيس على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقى أو استحقاقهم للهبوط، ومثل هذا المعيار لا يمكن أن يملكه فى الدولة إلا فئة محدودة جدًا، ستعجز حتمًا عن إجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين وهى الاختبارات التى ينبغى أن تكون على أكبر قدر من الدقة لكى يكون حكمهم - الذى يتقرر تبعًا له مصير كل شخص - صحيحًا.

ومما له دلالته الواضحة أن أفلاطون نظر إلى رأيه فى تقسيم الطبقات على أنه أكذوبة، وذهب إلى أن مهمة الحاكم هى أن يقنع الناس "بأسطورة" معادن الناس، وهى الأسطورة التى تقول إن بعض الناس ولد من معدن الذهب، وبعضهم من معدن الفضة، والبعض الأخير من معدن الحديد أو النحاس(٤١٥). فإذا كان هذا التقسيم أسطورة وأكذوبة، فمعنى ذلك أنه لا يعبر عن حقيقة الأشياء، وإنما هو حيلة يفرضها الحكام على الناس ليضمنوا خضوعهم، واكتفاءهم بالطبقة التى تحدد لهم[1].

وعلى أية حال فهناك نصوص أخرى تثبت أن أفلاطون، حين قال بإمكان انتقال الفرد من طبقة إلى طبقة أخرى، لم يكن يعنى هذا الانتقال جديًا، وإنما كان يؤمن بأن الصفات الشخصية تورث من الآباء إلى الأبناء، أى أن أبناء الطبقات الدنيا يظلون فى الأغلب مثل آبائهم، وأبناء الملوك يظلون أيضًا ذوى طبيعة ملكية. وهناك نص واضح للدلالة فى هذا الصدد - وإن لم يكن مستمدًا من محاورة الجمهورية - هو ذلك الذى يقول فيه : "كثيرًا ما يكون الملك ابن ملك، أو الشخص الصالح أو النبيل أبنا لسيد صالح أو نبيل، وكذلك الحال فى ذرية كل نوع، حسب المجرى المنتظم للطبيعة. (كراتيلوس، ٣٩٤ أ). ولو نظرنا إلى أمثال هذه النصوص فى السياق العام لحياة أفلاطون وتفكيره، لوجدنا أنها

---

[1] يشير أميل بربيه إلى الرأى القائل بشيوع فكرة الطبقات الاجتماعية الثلاث فى كل الشعوب ذات الأصل الهند أوروبى. وهو ينبه إلى أن أفلاطون يعرض هذه الفكرة فى الكتابين الثانى والثالث من الجمهورية كما لو كانت ابتداعا عقليا مبنيا على مبدأ التخصص فى المهن، ولكن من الممكن أن يكون عقل أفلاطون قد تأثر بالتراث القديم. ومما يشهد على ذلك فى رأيه أن أسطورة معادن الناس، التى عرضها فى الكتاب الثالث، مشابهة لعدد كبير من الأساطير الغابرة الهندية واليونانية، وهى الأساطير التى تجعل من امتلاك الذهب الإلهى ضمانا لملوكية من اصطفته الآلهة.

انظر:

E. Bréhier: Etudes de philosophie antique, Paris, (P.U.F.), 1955, pp. 54 55.

هي التي تعبر – على الأرجح – عن اتجاهه الحقيقي : ذلك لأن أفلاطون كان أرستقراطي الأسرة والنشأة والتفكير. والاعتقاد بوراثة الصفات الشخصية شائع عند معظم أصحاب النزعة الأرستقراطية، على حين أن غير الأرستقراطيين يتجهون إلى محاربة هذا الاعتقاد لأنه، لو صح، لكان معناه أنهم سوف يرثون من الصفات ما يتناسب مع وضعهم غير المميز، ولأنه يسد أمامهم طريق الارتقاء.

وعلى أية حال، فهذه هي "العدالة" عند أفلاطون: أن يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي إليها تبعًا لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات. ولا جدال في أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة. ذلك لأن الإنسان الحديث يتجه إلى الربط بقوة بين العدالة والمساواة، على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط، بل هي في الواقع تأكيد اللامساواة. فالدولة في رأيه تكون عادلة إذا رضي الصانع والزارع بوضعه، ولم يحاول أن يمارس عملاً "أرفع" من ذلك الذي تؤهله له طبيعته، أي إذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين. وبعبارة أخرى، فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس، وليست هي السعي إلى إلغاء هذه الفوارق، كما يميل الإنسان الحديث إلى تفسيرها.

ولعل أفلاطون ذاته كان خير من عبر عن الفرق بين نوعي العدالة هذين: عدالة المساواة، وعدالة اللامساواة، حين أطلق على الأولى اسم العدالة الحسابية، وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية. ذلك لأن الحساب يستخدم الأعداد على نحو يؤدي إلى توزيعها بالتساوي، أما الهندسة فهي تستخدم النسب، أي أنها توزع الأشياء وفقًا لمرتبتها، وتحفظ الفوارق بينها. فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعني المحافظة على التميز بين الطبقات، على حين أن سيادة المبدأ الحسابي يؤدي إلى بعث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس، وبينما تؤدي الهندسة إلى توزيع للنسب حسب المراتب، فإن الحساب يسوي بين كل شيء دون تفرقة[1]. لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة

---

[1] انظر تعليق كارل بوبر على فكرة العدالة الحسابية والهندسية، (الكتاب المذكور من قبل، الجزء الأول، ص٢٤٨)، وانظر أيضا:

Farrington : Science and Politics .., P. 29.

وكذلك:

P.M. Schuhl : Essai sur la formation .. P. 376.

الأرستقراطية، على حين أن العدالة الحسابية تتناسب مع المفهوم الديمقراطى للسياسة.

وبفكرة العدالة الهندسية، أو عدالة اللامساواة هذه، تكتمل عناصر النظرية السياسية عند أفلاطون، كما عرضها فى محاورة الجمهورية ويتحدد الإطار النظرى العام الذى يمكن أن ترد إليه كل أفكاره التطبيقية أو الجزئية فى مجال السياسة. وسوف يتضح لنا، من دراستنا التالية لبعض الأفكار التطبيقية الرئيسية، وأن هذه الأفكار كلها ترتد إلى نفس هذا المبدأ الواحد، وأنها تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق "الاستقرار" و"العدالة" بالمعنى الذى أوضحناه من قبل عند أفلاطون.

أفلاطون ونظام الرق:

من المؤكد أن إصرار أفلاطون على فكرة التزام كل فرد للعمل الذى تؤهله له طبيعته، وربطه بين العدالة وبين التميز الطبقى على النحو الذى أشرنا إليه من قبل، وتمسكه بعدم تداخل الطبقات - كل هذه أفكار تنم عن عقلية متأهبة لقبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لابد منها (وليس مجرد نظام اجتماعى قائم بالفعل). فالمقدمات الفلسفية النظرية التى أوردناها فى القسم السابق مباشرة من هذا البحث، تؤدى إلى نتيجة ضرورية، هى أن هناك أناسًا ولدوا ليكونوا أرقاء، وإن الرقيق يستحق مصيره لأنه لا يصلح إلا له.

ولكى تكون معالجتنا لآراء أفلاطون فى الرق مبنية على أساس سليم فقد يكون من المفيد أن نقدم إلى القارئ فكرة عامة عن حالة الرق فى أثينا فى العصر الذى عاش فيه أفلاطون. فالتقدير المتوسط لعدد الأرقاء فى أثينا، عند نهاية القرن الرابع ق.م. هو حوالى أربعمائة ألف رقيق، مقابل حوالى مائة ألف مواطن حر[1]. أى أن كل مواطن حر كان يستمتع بعمل أربعة أرقاء فى المتوسط. ولم يكن هؤلاء الأرقاء يستخدمون فى الخدمة المنزلية وحدها، بل كان منهم الزراع والرعاة، ولكن استخدامهم الأكثر شيوعًا كان فى مجال الحرف والصناعات اليدوية واستخراج المعادن. وكان الصناع المهرة، إذا تيسرت أحوالهم، يشترون العبيد ويدربونهم على أداء أعمالهم، آملين أن يجيء اليوم الذى يتسنى لهم فيه أن يتقاعدوا ويعيشوا على عمل هؤلاء الأرقاء. وقد تحدث

---

(1) G. Lowes Dickinson : The Greek View of Ann Arbor Paperbacks, Michigan, 1958, P. 78.

سقراط عن العبيد، وربط بينهم وبين الأرض والعقار بوصفهم مصادر للدخل الذى يأتى بلا عمل[1]. ومعنى ذلك أن قدرا كبيرا من الإنتاج فى الدولة الأثينية كان يتم على أيدى الأرقاء، أى على أيدى أشخاص يعيشون على هامش المجتمع، دون أية حقوق سياسية أو اجتماعية.

وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة كانت شيئًا عاديًا مألوفًا بالنسبة إلى المواطن الأثينى، فقد كانت تظهر من آن لآخر اتجاهات إلى تحسين معاملة العبيد ووضع بعض التشريعات التى تكفل لهم حدا أدنى من الحقوق الإنسانية. وكانت هذه الاتجاهات تقوى وتزدهر فى عهود الحكم الديمقراطية. فقد عملت الديمقراطية الأثينية على حماية العبيد من المعاملة الشديدة القسوة، وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم[2]، أى أنها وضعت تشريعات إنسانية كانت تمثل تقدمًا كبيرًا بالنسبة إلى ذلك العصر.

ويكاد يكون من المؤكد أن هذه الاتجاهات فى معاملة العبيد أثناء العهد الديمقراطى لم تلق قبولاً لدى أفلاطون. ذلك لأن حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة، وإيمانه المتأصل بالتفاوت الطبيعى بين الناس، جعله يدين النظام الديمقراطى الأثينى لتهاونه مع العبيد. فهو يعدد مساوئ كثيرة للحكم الديمقراطى، تدور كلها حول التطرف فى الحرية التى تصل إلى الفوضى، ثم يقول: "على أن أقصى ما تصل إليه الحرية فى مثل هذه الدولة، هو أن يغدو العبيد، من الرجال والنساء، الذين يشترون بالمال، متساوين فى حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم"(٥٦٣) . تلك فى رأيه أسوأ نتائج الحرية، وأكبر عيوب الدولة الديمقراطية، ولم يكتف أفلاطون بذلك، بل اقترح وضع تشريعات لمعاملة العبيد (فى محاورتى "السياسى" و"القوانين" بوجه خاص تتسم كلها بأنها

---

[1] زينوفون: ميمورابيليا (الذكريات)، ٣- ١١ – ٤.

مقتبس من مقال: "الرق فى العالم القديم" بقلم "جونس A.H.M.Jones" فى كتاب:
Slavery in Classical Antiquity. Edited by M.J. Finley, Cambridge, 1960. P. 3.

[2] Cary and Haarhoff. Life and Thought in the Greek and Roman World. PP 40, 132.

أشد قسوة من التشريعات التى كانت سارية بالفعل فى اليونان، فى العصر الذى عاش فيه[1].

على أن أفلاطون، بوصفه فيلسوفًا عقليًا، لا يكتفى بتقديم آرائه وتشريعاته المقترحة على صورة أفكار مفضلة لديه، بل أنه يسعى إلى تقديم أساس ومبرر عقلى لها، ويحاول جاهدًا أن يربطها بمواقف فلسفية نظرية له. وقد اتضح لنا من قبل أن تحمس أفلاطون لنظام الرق يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمبدأ هام فى فلسفته، هو مبدأ التفاوت الطبيعى فى مراتب البشر، وضرورة محافظة الدولة على الفوارق والمسافات بين الناس. على أن هناك مبررًا آخر ربما كان هو الأهم، من وجهة نظر أفلاطون ذاته. ذلك لأن أفلاطون، كما سنرى فيما بعد يجعل للمعرفة مراتب، أرفعها هو العقل، ويليه الرأى أو الظن doxa وهو يؤمن إيمانًا جازمًا بأن العبيد أناس تبنى معرفتهم على الظن، لا العقل وهم فى حاجة دائمة إلى توجيه من الخارج، لأنهم يعجزون عن تعقل الأمور أو فهم مبرراتها. وكما أن الدولة لا تصلح إلا إذا حكمها العقل. فكذلك لا يستطيع الرقيق أن يسير حياته إلا بإرشاد سيده الحر، الذى يعتمد فى آرائه ومعارفه على العقل. وإذا كان الفيلسوف، أى ذلك الذى يسترشد بالعقل، يستحق أن يحكم، فإن عكس الفيلسوف، أعنى ذلك الذى عدم العقل، لابد أن يحكم. ومن هنا كان نظام الرق يبدو فى نظره أمرًا طبيعيًا، له مبرراته العقلية الضرورية.

وإذا صحت القصة التى يرجحها كثير من الكتاب، من أن أفلاطون قد أسر بعد طرد ديونيزوس الأول له فى رحلته الأولى إلى صقلية، وبيع فى سوق العبيد، ثم حرره بعض أصدقائه من الفيثاغوريين المقيمين فى جنوب إيطاليا – إذا صحت هذه الرواية فإنها تكون فى واقع الأمر ردًا بليغًا على آراء أفلاطون هذه، وهو رد لم يستطع هو ذاته، لسوء الحظ، أن يدرك دلالته. ذلك لأنه كان من الممكن أن يصبح أفلاطون ذاته، بكل ما لديه من عقل وفلسفة وحكمة، عبدا، وأن يعامله أسياده على أنه شخص يحتاج على الدوام إلى التوجيه من عقل أرفع منه. وإذن فأصل الخطأ إنما هو الخلط بين الوضع الاجتماعى وبين الوضع الطبيعى، أى الاعتقاد بأن الناس جميعًا قادرون – إذا توافرت لهم

---

[1] انظر مقال: "الرق فى تفكير أفلاطون" من تأليف Gregory Vlastos Slavery in Classical Antiquity ص١٣٧.

الظروف الملائمة - على توجيه أنفسهم بأنفسهم، أو بأن التفاوت الاجتماعي بينهم أمر عارض لا يرجع إلى طبائعهم ذاتها.

وهناك، بطبيعة الحال، شراح كثيرون يحاولون التخفيف من الطابع غير الإنساني الذى تتسم به نظرة أفلاطون إلى الرق، على أساس أن النظام كان شائعًا فى أثينا، بل فى العالم القديم، وكان جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع. ومع ذلك فمن المؤكد أن مهمة هؤلاء المدافعين عسيرة بحق، لسبب بسيط هو أن أفلاطون لم يقتصر على "قبول" نظام الرق أو حتى "تبريره والدفاع عنه"، بل لقد دعا، كما رأينا فى الفقرة المشهورة الذى اقتبسناها من قبل (الجمهورية ٥٦٣) إلى مزيد من الصرامة فى معاملة العبيد، وعاب على الديمقراطية الأثينية تهاونها وتسامحها مع العبيد، واتجاهها إلى المساواة وبينهم وبين الأسياد. وبالفعل نجد أن كاتبًا ألف كتابا ضخما كرسه كله للرد على نقاد أفلاطون، لم يجد ما يدافع به عن الفقرة المذكورة، وإنما اكتفى بأن يقول فى صددها: "فلنضمها إلى تلك القائمة المتواضعة من خطايا أفلاطون الاجتماعية"[1] - وهو اعتراف واضح بالهزيمة، أو بالعجز عن تبرير موقف أفلاطون . وإن كان يحاول التخفيف من هذه الخطيئة، بالقول أنها ليست خيانة لمثل أعلى معترف به، أو تجديدا شيطانيًا أتى به مفكر له اتجاهات تخريبية فى الأخلاق، وإنما كانت "بقية من رواسب خلفها جو أخلاقي سائد فى نفس نبيلة".

ومع ذلك فإن محاولة التخفيف هذه تبدو فى نظرنا غير مقنعة بدورها. ذلك لأن فكرة الرق، بمفهومها الصارم، لم تكن عنده مجرد انحراف "متواضع" عن موقف عام يسير فى طريق مضاد، وإنما كانت - كما رأينا من قبل ، وكما سنرى أيضًا بعد قليل - مرتبطة أوثق الارتباط بالأسس والدعائم الأولى لفلسفة أفلاطون فى شتى المجالات. ومن غير المعقول أن يكون أفلاطون قد "انحرف" فى هذه الفكرة وأتى بآراء غير إنسانية، بينما قال فى بقية أجزاء فلسفته بآراء عكسية، إذ أن شخصية المفكر وحدة لا تتجزأ، وليس من الممكن الفصل بين جوانبها بطريقة مصطنعة عن طريق الالتجاء إلى تعبيرات مضللة "كالخطيئة المتواضعة" أو "الانحراف".

---

[1] R.B. Levinson : In Defence of Plato, Harvard University Press, 1958, P. 176.

ولا شك أن كل من يحاول تبرير موقف أفلاطون والدفاع عنه على أساس أن نظام الرق كان نظامًا موجودًا بالفعل، وكان متغلغلاً في حياة المجتمع، وبالتالى كان من الصعب أن ينقده أفلاطون - أقول إن كل من يحاول الإتيان بمثل هذا التبرير يغفل حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية:

الحقيقة الأولى هى أن أفلاطون قد هاجم بالفعل قيمًا أخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ربما كانت أكثر تأصلاً وأعمق جذورا فى المجتمع من نظام الرق ذاته. انظر إليه فى محاورة الجمهورية وهو يناقش أكثر النظم الاجتماعية رسوخًا، كنظام الأسرة والزواج وانتساب كل طفل إلى أبيه وكل زوجة إلى زوجها، وتأمل جرأته وهو يدعو إلى هدم هذا النظام من أساسه ويدعو إلى إلغائه، مع أنه يدرك عن وعى مدى تأصل هذا النظام فى النفوس، ويعبر عن وعيه هذا فى صورة تردد طويل من جانب سقراط قبل أن يعرض آراءه فى شيوعية النساء والأطفال وإلغاء نظام الأسرة. ثم انظر إلى الجرأة التى نادى بها بالمساواة بين المرأة والرجل، حتى دعا إلى أداء النساء للتدريبات الرياضية وهن عاريات الأجساد أمام الرجال، وهو بدوره أمر يصدم بقوة تقاليد متأصلة فى نفوس الناس، فى أثينا على الأقل. كل هذه الأمثلة تدل بوضوح كامل على أن تأصل أى نظام اجتماعى وشيوعه وانتشاره وقدمه لم يكن يحول أبدًا بين أفلاطون وبين مناقشة هذا النظام وهدمه من أساسه إذا وجد إن هذا الهدم هو الذى يتمشى مع القيم التى يدعو إليها. وإذن، فليس لأحد أن يتذرع بالحجة القائلة أن تأصل نظام الرق فى المجتمع اليونانى هو الذى جعل أفلاطون يدافع عنه، ولابد أن أفلاطون - بأرستقراطيته المعهودة - كان يميل بالفعل إلى هذا النظام، فلم يكتف بالدعوة إلى المحافظة عليه وإنما دعا إلى التزامه بمزيد من الصرامة.

والحقيقة الثانية - التى ترتبط بالأولى ارتباطًا وثيقًا - هى أن عصر أفلاطون وأرسطو قد شهد أناسًا هاجموا نظام الرق ودعوا إلى إلغائه أو الحد من شدته، أى أن هؤلاء المهاجمين قد أعطوا أفلاطون وأرسطو إشارة تنبيه كافية، لو كانا فى حاجة إلى تنبيه، إلى مساوئ هذا النظام وافتقاره إلى الإنسانية. وقد ورد فى مستهل كتاب السياسة لأرسطو نص يشهد بوجود معارضة لنظام الرق فى ذلك العصر، وفيه يقول "إن البعض يرون أن حكم السيد علم .. وإن السيطرة على العبيد والحكم السياسى والملكى، كما قلت فى البداية، كلها شىء واحد. وغير

هؤلاء يؤكدون أن حكم السيد على العبيد مضاد للطبيعة. وإن التمييز بين العبد والحر لا وجود له إلا بالقانون، لا بالطبيعة. ولما كان تدخلا فى مجرى الطبيعة، فإن فيه ظلمًا"[1]. ويكرس أرسطو الفصول من ٤ إلى ٧ فى هذا الباب ذاته للرد على هؤلاء المعترضين، أى للبرهنة على أن الرق عدل، وأنه متفق مع الطبيعة، وليس مجرد نظام فرضه القانون فحسب.

ولا شك أن حديث أرسطو هنا عن التقابل أو الصراع بين النظرة إلى الرق على أنه ظاهرة طبيعية، والنظرة إليه على أنه ظاهرة ترجع إلى العرف أو الإصلاح الاجتماعى فحسب، يذكرنا على الفور بالتقابل المشهور بين الطبيعة أو العرف أو القانون، وهو التقابل الذى دار حوله الصراع بين سقراط وأفلاطون من جهة، وبين السفسطائيين من جهة أخرى. فهناك إذن احتمال كبير فى أن يكون هؤلاء المعارضون الذين يشير إليهم أرسطو. ويبذل جهده من أجل تفنيد آرائهم، هم من السفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بأن الفوارق بين البشر ترجع إلى نظم اصطلح عليها المجتمع، ولا ترجع إلى طبيعة الأشياء، وفى هذه الحالة يكون دفاع أفلاطون وأرسطو عن فكرة الأزلية. والتقسيم الطبيعى للبشر، تبريرًا فلسفيًا نظريًا لوضع اجتماعى مجحف، ومحاولة – قد تكون لا شعورية – لسد كل طر[illegible] فى وجه من يدعو إلى تغيير هذا الموضع.

ومما يؤيد الفرض الذى قدمناه، وهو أن معارضى نظام الرق هم على الأرجح من السفسطائيين، أن باحثًا مثل "بوبر" عندما أشار إلى معارضى نظام الرق فى أثينا، قد أورد معظم الشخصيات المعارضة لهذا النظام من بين لسفسطائيين. فمنهم الكيداماس Alcidamas. وهو تلميذ للسفسطائى المشهور جر[illegible]حياس، ومعاصر لأفلاطون، كان يقول: "لقد جعل الله الناس جميعًا أحرارًا، [illegible]حد عبد بالطبيعة". ومنهم أيضًا لوكوفرون Lycophron الذى كان تلميذا [illegible]خر لجورجياس، والذى يقول: "أن تفوق الأصل الرفيع وهم خيالى، وامتيازاته لا تقوم إلا على لفظ مجرد"[2].

وإذن فقد كانت هناك بالفعل حركة إنسانية تعارض نظام الرق فى عصر أفلاطون وأرسطو، وكان لدى هذين الفيلسوفين الكبيرين كل الفرص التى تتيح لهما مراجعة هذا النظام من أساسه. ومن هنا فليس أمامنا مفر من الاعتراف بأن

---

[1] كتاب السياسة، الباب الأول، الفصل الثالث.

[2] K. Popper : The Open Society ... Vol. I, P. 70.

دفاعهما عن هذا النظام لم يكن مجرد مسايرة لتيار سائد يعجز المرء - من فرط تأصله - عن التنبه إلى مساوئه، أو مجرد "رواسب خلفها جو أخلاقي سائد فى نفس نبيلة"، وإنما كان دفاعًا واعيًا من مفكرين كانت لديهما كل وسائل انتقاد هذا النظام، ولكنهما آثرا الإبقاء عليه، وتبريره عن عمد وسبق إصرار.

فإن كان هذا هو اتجاه أفلاطون الحقيقى فى هذه المسألة، ألا يعنى هذا الاتجاه إلقاء ظل من الشك على كل ما قاله أفلاطون عن الكرامة الإنسانية وعن قيم الشرف والنبل والأخلاق الرفيعة؟ أيكون من حقنا أن نقبل هذه التصريحات الأخلاقية من مفكر تجاهل الكرامة الإنسانية فى أول وأهم مقوماتها، وأكد أن هناك أشخاصًا هم من الأسياد "بطبيعتهم" وغيرهم من العبيد "بطبيعتهم" أيضًا؟ أليس لنا أن نشك فى قيمة، وجدية، كل مذهب أخلاقى يكون الرق عنصرًا أساسيًا فيه، ومبدأ يبرره المذهب عن وعى؟

***

ولعل بعض القراء قد يتساءلون عن الدافع إلى إبداء كل هذا الاهتمام بظاهرة الرق، وهى على أية حال ظاهرة اجتماعية لا فلسفية .. وردنا على هذا التساؤل أن ظاهرة الرق تستحق بالفعل كل هذا الاهتمام، لأنها لم تقتصر على المجال الاجتماعى وحده، وإنما كان لها تأثيرها العميق فى صميم الفلسفة النظرية ذاتها.

فهناك وجهة نظر لا يصح تجاهلها، تؤكد أن الفلسفة اليونانية بأسرها ترتبط بظاهرة الرق ارتباطًا أساسيًا، أو على الأصح أن الطابع الذى اتخذته هذه الفلسفة عند كبار ممثليها، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، لم يكن ليغدو ممكنا لولا نظام الرق. ذلك لأن هذا النظام، تبعًا لوجهة النظر هذه، هو الذى يتيح للأحرار من الفراغ ما يمكنهم من تشييد مذاهب فكرية كاملة مبنية على التفكير النظرى الخالص. فهذا التفكير النظرى، من حيث إمكان ممارسته، لا يكون ممكنًا إلا فى مجتمع يحمل فيه الأرقاء عبء الأعمال اليدوية المرهقة عن الأحرار، ويتيحون لهؤلاء الأخيرين من الراحة والوقت والاكتفاء المادى ما يمكنهم من التفرغ للتفلسف النظرى الخالص. ومن ناحية أخرى، فإن مضمون هذه الفلسفات ذاته، أعنى اتجاهها إلى إعلاء قيم التفكير الخالص على حساب أى نشاط له صلة بالعمل المادى، ووضع التفلسف النظرى فى قمة الأهداف التى ينبغى أن تسعى الشخصية الإنسانية إلى تحقيقها، كان هو ذاته انعكاسًا لنظام

اجتماعى يقوم فيه الرق بدور أساسى، وتبريرا لهذا النظام فى الوقت نفسه. تلك إذن وجهة نظر تجعل لنظام الرق دورا أساسيًا فى ظهور الفلسفة اليونانية على النحو الذى ظهرت عليه. وفى اعتقادى أن هناك أمرين يجعلان وجهة النظر هذه تستحق مكانًا فى أية دراسة للفلسفة اليونانية (ولا يعنى ذلك قبولها بالضرورة وإنما يعنى وجوب عدم تجاهلها)، أولهما أن تمجيد الفلسفة اليونانية، عند أقطابها الكبار، للفكر النظرى كان مفرطًا، واحتقارها للعمل المادى بكل أنواعه كان مفرطًا أيضًا، وثانيهما أن الرق كان بالفعل ظاهرة أساسية فى حياة اليونانيين، بدليل ما أشرنا إليه من قبل، من وجود أربعة أرقاء، فى المتوسط، لكل شخص حر واحد من الأحرار فى المجتمع الأثينى خلال الفترة التى تهمنا فى هذا البحث.

وإذا كنا قد تحدثنا عن وجهة النظر التى تسجل وجود ارتباط بين الطابع العام للفلسفة اليونانية، عند أقطابها الكبار، وبين نظام الرق، فإن هناك وجهة نظر أخرى مكملة لها، تؤكد وثوق الصلة بين دفاع أفلاطون - على وجه التخصيص - عن نظام الرق، وبين العناصر الأساسية لفلسفته النظرية. والرأى الذى يدافع عنه أصحاب وجهة النظر هذه، هو أن نمط العلاقة بين السيد والعبد يمثل أنموذجًا يتكرر مرارًا فى معظم مجالات التفلسف النظرى الصرف عند أفلاطون.

ففى مجال النظرية السياسية تعد العلاقة بين الحاكم والمحكوم تكرارًا لأنموذج العلاقة بين السيد والعبد. ذلك لأن الحاكم يمثل العقل الذى يسيطر ويوجه، والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللا عاقلة التى ينبغى أن تقمع وتكبت. ومن المحال أن يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة فى الدولة إلا بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ويخضعها لفكرته الخاصة عما ينبغى أن تكون عليه الدولة الصالحة. ويرى أحد الشراح أن تكرار استخدام أفلاطون للفظ الدال على الرق (douloi) للتعبير عن مختلف أنواع التبعية السياسية وأحوالها، يثبت أن أفلاطون لا يرى فى نظريته السياسية فارقًا بين علاقة السيد بالعبد وعلاقة الحاكم برعاياه[1]: أى أن حق الحاكم على رعاياه يناظر حق السيد

---

[1] G. Vlastos : Slavery in Plato's Thought In : "Slavery in Antiquity", Op. Cit., P. 137.

في حكم عبيده. وأنموذج حكم العبيد هو الأنموذج الذى يمثل كل أنواع الحكم – وضمنها حكم الدولة.

وتمتد علاقة السيد والعبد إلى مجال الطبيعة البشرية، فتكون أنموذجا للعلاقة بين الجوانب المختلفة لهذه الطبيعة. فالنفس تدبر الجسم وتحكمه وتعلو عليه، والرأس ينفصل عن بقية الجسد بالرقبة، حتى لا يختلط به، والصدر أعلى من البطن ومنفصل عنها بالحجاب الحاجز[1]، أى أن نفس الحواجز والفوارق بين الطبقات الاجتماعية تتكرر فى حالة الفرد الواحد. وعلى الجسم أن يطيع النفس وينقاد لأوامرها مثلما ينقاد العبد لأوامر السيد. وبعبارة أخرى فإن العلاقة بين المبدأ العاقل والمبدأ الشهوى المادى فى الإنسان تكرار لأنموذج العلاقة بين السيد والعبد، وبين الحاكم والمحكوم.

بل أن هذا الأنموذج يتكرر على مستوى الكون بأسره. فالكون عند أفلاطون فى حاجة إلى مبدأ غائى عاقل تكون علاقته بالعالم المادى أشبه بعلاقة النفس بالجسم فى الفرد، أو السيد بالعبد فى المجتمع. هذا المبدأ العاقل هو أصل الوحدة والانسجام فى الكون، وهو الذى يضفى على عالم الأشياء، بما فيه من خلط واضطراب، النظام والمعقولية والأحكام[2]. ولقد كان السبب الذى هاجم من أجله أفلاطون الفلاسفة الأيونيين (أى الطبيعيين الأولين) هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها بنفسها، ولا تحتاج إلى ذهن إلهى يوجهها ويسوسها، من هنا حرص أفلاطون (فى محاورتى طيماوس والقوانين) على أن يجعل لكل حركة جسمية – سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الكون – نفسا تتحكم فيها. فللنجوم نفوس، وللكون بأسره نفس كلية تحكمه وتدبر أموره وتقضى على الاضطراب والفوضى التى تدب فيه، وتكون له بمثابة "السيد" الذى يحكمه ويرعى شئونه[3].

وبالاختصار، فإن أنموذج العلاقة بين السيد والعبد يتكرر على جميع مستويات فلسفة أفلاطون النظرية. وليس معنى ذلك، بطبيعة الحال، إن فكرة الرق قادرة على تفسير كل جوانب الفلسفة الأفلاطونية، ولكن من الواضح – تبعا لما قلناه– أنها تقدم إلينا مفتاحا مفيدا للربط بين جوانب هذه الفلسفة، وتلقى

---

(1) B. Farrington : Greek Science, vol. I, P. 142.

(2) Winspear : The Genesis of Plato's Thought P. 270.

(3) G. Vlastos : Op. Cit., P. 145.

على بعض عناصرها ضوءا وضاحا. ولا شك فى أن إدراك مدى تغلغل العلاقة بين السيد والعبد فى جوانب من تفكير أفلاطون النظرى تبدو بعيدة عن مجالها كل البعد، إنما هو مثل يوضح مدى تغلغل الأفكار الاجتماعية فى التفكير النظرى بطريقة قد لا يكون المفكر ذاته شاعرًا بها فى أغلب الأحيان. ومن المؤكد أن للمرء كل الحق فى معارضة هذه الطريقة فى التفسير. وفى التمسك بالاستقلال الذاتى للفكر النظرى البحت، واستحالة إرجاعه إلى أى مجال آخر، ولكننى أعتقد أن هذه، على الأقل، وجهة نظر ينبغى على كل من يحترم الفكر ويجعل له فى نفسه مكانة رفيعة أن يعمل لها حسابا، وألا يبادر إلى استبعادها - حتى لو لم يكن يؤمن بها - بل يجب أن يضيفها إلى وجهات النظر الأخرى التى طالما رددتها على مسامعنا الكتب الشائعة فى تاريخ الفلسفة. والتى تقتصر على تفسير الفكر النظرى بمنطقه الداخلى فحسب.

***

بقيت كلمة أخيرة لا أود أن أترك الحديث عن موضوع الرق فى فلسفة أفلاطون دون أن أنبه إليها. فمن المؤكد أن الصورة التى يكونها القارئ عن أفلاطون - من خلال آرائه فى الرق كما عرضت فى هذا الفصل - هى صورة تفتقر إلى الكثير من المبادئ الإنسانية، وهى قطعًا تتعارض مع صورة "أفلاطون الإلهى"، كما اعتادت الكتب أن تسمى هذا الفيلسوف الذى يعده كثير من المفسرين أشبه بقديس معصوم من الخطأ. وعلى الرغم من أننى أفضل النظر إلى أفلاطون بطريقة واقعية - أى من خلال جميع عيوبه ومزاياه - فإننى أود ألا يسرف القارئ فى إدانته على هذه العيوب. وحسبنا أن نتأمل المجتمع البشرى فى صورته الراهنة لندرك أن كثيرًا من الأخطاء التى نعيبها على أفلاطون ما زالت متفشية بيننا. فهو حين يحمل على الصنعة اليدوية ويزدريها، يبدو كأنه ارتكب وزرا جسيمًا. ولكن لنسأل أنفسنا صراحة: كم منا - حتى المتحمسين لكل المبادئ والآراء التقدمية - يقبل، فى القرن العشرين. وفى صميم المجتمع الصناعى الذى نعيش فيه، أن يصاهر عاملاً يدويًا. حتى لو كان إيراده المادى كبيرًا؟ وكم منا يحث أبناءه أو إخوته - بصدق وإخلاص - على ممارسة المهن اليدوية؟ ولنسأل أنفسنا، فى صدد نظام الرق، أهناك اختلاف كبير بينه وبين نظام الخدم، كما كان شائعا حتى سنوات قليلة، وكما لا يزال يطبق فى بعض الحالات؟ أليس الخدم بدورهم أدوات بشرية يتعطل نموها الذهنى فى سبيل تحقيق

الفراغ والراحة اللازمين للنمو الذهنى والنفسى للمخدومين؟ وأخيرًا فلنسأل أنفسنا: أهناك اختلاف كبير بين الدفاع عن الرق وتبريره وبين مظاهر التفرقة العنصرية كما تمارس بصورة ظاهرة فى أمريكا وأفريقيا الجنوبية، وبصورة غير ظاهرة فى أنحاء شتى من العالم؟

إننا نعترف قطعًا بأن أفلاطون، بوصفه فيلسوفًا متعمقًا فى دراسة عيوب المجتمع، وناقدا للقيم، قد ارتكب خطأ كبيرا حين سكت على نظام الرق. ومع ذلك فمن الواجب ألا نسرف فى نقده، لأن الإنسان مازال فى القرن العشرين، وفى قلب الحضارة الصناعية الحديثة، يرتكب كثيرًا من الأخطاء التى يعيبها عليه، بل يدافع عنها ويسعى إلى تبريرها فى كثير من الأحيان.

الشيوعية فى التملك ونظام الأسرة:

من الظواهر التى تبدو غريبة فى تفكير أفلاطون، أنه يجمع بين آراء محافظة إلى أقصى حد، كالتمييز الطبقى الحاد والرق، وآراء متطرفة فى ثوريتها، كشيوعية التملك، وشيوعية النساء والأطفال. ذلك لأن هاتين الفئتين من الآراء تتناقضان تناقضًا حادا فى نظر الإنسان الحديث. ولابد أن أفلاطون كان يقول بنوع من الآراء الشيوعية يختلف أساسًا عن النوع الحديث منها، بدليل تمكنه من الجمع بينها وبين بقية العناصر المحافظة فى فلسفته.

وبالفعل يتضح لنا عند اختيار آراء أفلاطون الشيوعية أنها تختلف تمامًا، من حيث دوافعها ووسائلها وغاياتها، عن كل فكرة حديثة تتعلق بهذا الموضوع. فمن الملاحظ أولاً أن شيوعية أفلاطون هى نظام يسرى على طبقة واحدة فى المجتمع، هى طبقة الحكام والحراس، وهى أقلية، أما عامة الناس، من تجار وصناع وأرباب مهن، فلا يقول عنهم أفلاطون شيئا كثيرا فى هذا الصدد، ويدل القليل الذى يقوله على أنه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المألوفة دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر.

وإذن، فآراء أفلاطون الشيوعية لا تسرى على عامة الشعب، وهذا بلا شك فارق أساسى بينهما وبين الشيوعية الحديثة التى تستهدف الطبقات الدنيا قبل غيرها. بل إن مفهوم الطبقة ذاته كان عنده غير محدد: إذ يمكن القول أن ما نسميه فى عصرنا الحديث بالرأسماليين وكبار التجار والإقطاعيين، يندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة الثالثة، مع العمال والفلاحين وغيرهم من الأجراء. هؤلاء يظلون محتفظين بوسائل الإنتاج، دون أن يؤمم منها شيء على الإطلاق. وليس

ذلك راجعًا إلى إيمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة، بل هو مجرد إهمال لها واحتقار لشأنها. فهو يتركها تتصرف كما تشاء. بل يترك لها رأسمالها دون أن يمسه، وكل ما يريده منها ألا تتعدى على غيرها من الطبقات، أى أن تحرص على التزام مكانتها الاجتماعية، ولا تتطلع إلى حياة الحراس أو الحكام. وبعبارة أخرى، فإن النظام الذى يسعى أفلاطون إلى إقراره في دولته المثلى لا شأن له بأفراد هذه الطبقة، التى تضم العمال وأصحاب الأعمال والمهنيين معًا، وإنما هو نظام موجه إلى القلة التى تحكم الدولة وتحرسها.

فقد أراد أفلاطون أن يقتلع من نفوس أفراد الطبقتين الرفيعتين فى المجتمع، ذلك الشعور بأن "هذا ملكى" و"ذلك ملكك"، وهو الشعور الذى يولد الفرقة والبغضاء بين الناس. أراد أن يكون كل شىء مشاعًا بين أفراد هذه الطبقة المختارة، حتى يضمن وحدتها واستقرارها (ونحن نعلم مدى أهمية الوحدة والاستقرار فى تفكيره). والحق أن هذه الشيوعية التى تسود الطبقة العليا، والتى يحرم عليها فيها اقتناء الأموال أو البيوت أو الذهب أو الفضة (اكتفاء بما فى نفوسهم من معدن نفيس) هى بالفعل أقرب إلى الحرمان منها إلى الوفرة. ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يشبهها كثير من شراح أفلاطون بنظام وثنى للرهبنة، يفرضه أفلاطون على أفراد الطبقة العليا حتى يضمن انصرافهم عن المغريات التى تبعث الفرقة بين الناس[1].

وهكذا يمكن القول أن حملة أفلاطون على الثراء – بين طبقة الحكام والحراس – لا ترجع إلى أية رغبة فى إقرار العدالة الاجتماعية، أو فى تحقيق المساواة بين الناس، أو التقريب بين الطبقات، وإنما ترجع فقط إلى رغبته فى زيادة فعالية الحكام والحراس وضمان أدائهم لوظائفهم على أكمل وجه. وبذلك يختفى التناقض الذى لاحظناه من قبل بين حرص أفلاطون على حفظ الفوارق الطبقية، وبين دعوته إلى شيوعية التملك. فهو فى هذه الحالة الأخيرة بدورها يحرص على التميز الطبقى للحراس، ويؤكد ارتفاع مكانتهم بالنسبة إلى العامة الذين تتملكهم شهوة الكسب، ولا يعيشون إلا من أجل المال. وبعبارة أخرى،

---

(1) انظر مثلاً:

Lechièze - Rety : Les idées morales ., PP. 130 – 131.

وانظر أيضًا:

Nettleship : Lectures on the "Republic" of Plato, P.170.

فهناك نغمة ارستقراطية قوية في دعوته هذه إلى الشيوعية بين الحكام، إذ يبدو - كما يقول سارتون - إن سخط أفلاطون على الثروة إنما هو سخط شخص عريق الحسب على طبقة يمكن تشبيهها "بأغنياء الحرب"، أو "محدثى النعمة". "فإذا كان فى وسع المال أن يقضى على التمييز الطبيعى بين ذوى الأصل العريق وغيرهم، فعندئذ يجب أن يختفى المال"[1]، بحيث يكون الهدف فى هذه الحالة بدورها هو تأكيد الفوارق لا إلغاؤها.

ومع ذلك يبدو أن أفلاطون لم يحل باقتراحه هذا أية مشكلة من المشكلات التى أدت به إلى وضع هذا الاقتراح. ذلك لأنه، إذا كان قد حقق شيوعية التملك فى الطبقة العليا، فقد ظل كل شىء على حاله فى الطبقة الدنيا. فكيف يمكن إذن تصور هذه الدولة التى يستمتع معظم شعبها بالمتع المادية واللذات الدنيوية، ويحرم حكامها أنفسهم من هذه المتع ليحيوا حياة صارمة متقشفة؟ لقد أحسن "باركر" التعبير عن هذا النقد إذ قال: "تظل شيوعية أفلاطون، فى صورتها الفعلية، نظاما يمكن تسميته "بنصف الشيوعية". فهى ليست نظامًا للمجتمع كله، وإنما هى تؤثر فى أقل من نصف سكان المجتمع الذى تنتمى إليه، وأقل كثيرًا من نصف ثروته. وهناك صعوبتان تعترضان هذا النظام، إحداهما عملية: فكيف يمكن عمليا الجمع بين نظام شيوعى ينفرد به جزء من المجتمع، وبين نظام للملكية الخاصة ينفرد به الجزء الآخر؟ يبدو أن أفلاطون، بعد أن حمل على نظام "دولتين" داخل الدولة، يعود إلى نفس النظام الذى حمل عليه، وبعد أن حمل على عوامل بذر الفتنة، خلق دولة يدعو تركيبها إلى الانقسام. فإذا كانت الملكية الخاصة هى علة الانقسام، فلم يظل معترفًا بها بين أفراد الطبقة الثالثة؟ إنها ستولد الشقاق فى هذه الطبقة، وقد لا يكون فى وسع الحراس، الذين حرموا من الوسائل المادية، أن يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيازة الملكية. كذلك ليس من السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة عليا روحية، محرومة من الملكية ومن الدوافع المقترنة بحيازتها، أن تفهم أو تسيطر على دوافع الناس العاديين وأفعالهم"[2].

وهكذا يبدو أن هناك بالفعل استحالة عملية فى تطبيق هذا النظام الشيوعى الذى يسرى على جزء من المجتمع ويترك الجزء الآخر محتفظًا بملكيته

---

(1) Sarton : A History of Science, Vol. I, P. 412.

(2) Greek Political Theory, PP. 249- 250.

الخاصة كما يشاء. ويبدو أن مثل هذا النظام، الذى أراد به أفلاطون أن يحقق الوحدة والاستقرار فى المجتمع، يؤدى إلى عكس الغرض المقصود منه. وعلى ذلك، فإن الشيوعية الجزئية تثير من المشكلات أكثر مما تحل. فإذا حاولنا أن نجد حلاً لهذا الإشكال، فلن يمكننا أن نهتدى إليه فى محاورة الجمهورية ذاتها، بل قد يكون الحل فى ذلك النص فى محاورة القوانين الذى يقول فيه أفلاطون:

"إن المدينة التى ينبغى أن تحتل المكانة الأولى، وكذلك الحياة المدنية والقوانين والسنن التى ينبغى أن تعد هى الأفضل، هى تلك التى تحقق فى المدينة بأسرها، على أكمل وجه ممكن، المثل القديم القائل إن كل شىء مشاع بحق بين الأصدقاء. أجل، فحيثما يحدث، اليوم أو فى أى يوم آخر، أن تكون النساء مشاعا، والأطفال مشاعًا، وكل الأشياء المفيدة مشاعًا، ويحاول المرء أن يلغى من الحياة كل ما يسمى خاصًا، بحيث أن نفس ما يعد خاصًا بكل شخص معين، كالعينين والأذنين واليدين، يغدو مشاعا قدر الإمكان، ويصبح الكل كأنهم يرون ويسمعون ويسلكون على نحو واحد مشترك، ويستحسنون ويستهجنون نفس الأشياء، ويشعرون فى الوقت الواحد بنفس الأفراح ونفس الآلام، وحيثما يتسنى، بفضل القوانين أو العرف، أن تكون المدينة كاملة الوحدة – هناك تبلغ الفضيلة المدنية أعلى ما يمكنها بلوغه من القمم، ولا يمكن أن يعلو عليها شىء. فإذا ما عاش آلهة وأبناء آلهة، فى مكان ما، فى مدينة كهذه، فإنهم قطعًا بعيشهم هذا راضون. ومن ثم كان من الواجب عدم البحث عن أنموذج آخر للحياة المدنية، والسعى قدر الطاقة إلى الاقتراب من هذا الأنموذج".

هذا النص يمثل فكرة لم يتابعها أفلاطون. لا فى محاورة القوانين ولا فى الجمهورية، ولكنها ربما كانت هى المخرج الوحيد من المأزق السابق: مأزق وجود نظامين اقتصاديين متناقضين داخل الدولة الواحدة. فهو هنا يتحدث عن نوع مطلق من الشيوعية، يكون أنموذجا للمدينة بأسرها، بل للحياة المدنية بوجه عام، لا لطبقة واحدة فيها. وهو يحلل فكرة المشاع فى ذاتها، لا فى تطبيقها على فئة معينة فى ذاتها. ومع ذلك فهذا النص، كما قلنا، يمثل عنده فكرة منعزلة، تصطدم ببقية الأفكار التى عرضها فى محاوراته بالفعل، ولا يمكن أن تعد تعبيرًا نهائيًا عن آرائه فى هذا الموضوع.

علـى أن شـيوعية التملـك، عنـد أفلاطـون، لا تقتصـر علـى المجـال الاقتصادى وحده، وإنما تمتد إلى مجال الأسرة بدورها - بل إن البعض يرون أن شيوعية الأشخاص كانت عنده أهم من شيوعية الأشياء[1]. وفـى هـذا المجـال بدوره نجد أن أفلاطون قد تقدم بآراء تبدو منفرة إلى أبعد حد للذهن الحديث، ولابد من أجل إدراك مدى ملاءمة هذه الآراء للعصر الذى عاش فيه، من أن نقدم عرضا سريعًا لأحوال الأسرة فى المجتمع اليونانى القديم، وفـى المجتمع الأثينى بوجه خاص.

فمن الحقائق المعترف بها أن المجتمع اليونانى القديم كان مجتمعًا "رجوليًا" قبل كل شيء، وكانت المرأة فيه تعيش على الهامش، فهى من الوجهة الاقتصادية تعتمد على الرجل اعتمادًا تامًا، ولم يكن يسمح لها بممارسة أى عمل مستقل. ومن الناحية الثقافية كانت محرومة من فرص التعليم - إلا فى حالات قليلة- ولم يكن لها حق الاقتراع أو الاشتراك فى شئون الحكم، بل كان جهدها ينصرف إلى أداء الأعمال المنزلية وحدها[2]. وكانت حياتها العقلية على وجه العموم محدودة للغاية، ومن هنا فقد كان من المحال أن يجد الرجل فيها رفيقًا عقليًا بالمعنى الصحيح، بل أنه لم يحاول أن يمنحها فرص الترقى والنهوض بذاتها. ولم تكن المرأة اليونانية تحاول أن تحضر مجالس الرجال ومنتدياتهم، بل كانت مستبعدة منها تمامًا. ولقد أوضح "بوزانكيت" مدى الاختلاف بين هذه الأوضاع القديمة وبين الأوضاع الحالية بقوله: "فى حفل العشاء العادى كان الأشخاص الذين يلفت جمالهم الأنظار هم الشبان"[3]. لذلك كان من الطبيعى ألا تشترك أية امرأة فى المحادثات والندوات التى وصفها أفلاطون، بكل تفاصيلها، فى محاوراته، إذ أن الجو السائد لم يكن يسمح لها على الإطلاق بالاشتراك مع الرجال فى هذا النوع من النشاط.

فى مثل هذا الجو دعا أفلاطون إلى مساواة المرأة بالرجل فى جميع الأعمال، حتى العسكرية والسياسية منها، مع اختلاف فى درجة اشتراكها بطبيعة

---

(1) Auguste Deschamps : L'idéde communiste chez Platon (Revue d'histoire économique et sociale), Paris, (M. Rivière), 1931, p. 8.

(2) La Rue van Hook : Greek Life and Thought, Columbia University Press, N.Y., 1948, PP. 108-109.

(3) B. Boasanquet : Introduction to Plato's Republic, P. 19.

الحال. فهل كانت دعوته هذه إلى اشتراك المرأة مع الرجل فى كل الأعمال تعبيرا عن رغبته فى تحرير المرأة ورفع مستواها؟ من المسلم به أن أفلاطون كان يعترف بأن دعوته إلى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات أساسية فى النظم السائدة، بدليل أنه جعل من الدعوة "موجة" من الموجات الثلاث التى كان يتردد فى التصريح بها لعلمه بمدى ما ستلقاه من معارضة. ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنه كان يدعو إلى هذا النوع من المساواة تأكيدًا منه لحقوق المرأة، أو بدافع الشعور الإنسانى نحوها. بل أن السياق العام لتفكيره يدل على أنه كان فى هذه الدعوة يرمى بطريق غير مباشر، إلى القضاء على كل ما هو مميز للمرأة من الرجل.

ذلك لأن جميع الأوصاف التى أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحررها هى أوصاف "رجولية" - كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهى عارية أمام الرجل. إنه يريد أن يلغى وجود المرأة بوصفها امرأة، ويود أن يراها تختلط بالرجال وكأنها واحد منهم، دون فارق بين الجنسين. وهو لا يود أن تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية - بل إنه يريدها علاقة لا شخصية، تتم فى مواسم معينة، بين الأشخاص الذين تختار الدولة كلا منهم للآخر، دون أن يكون للاختيار الشخصى أى دور فى اتصالهم. وهو يذهب فى إنكاره للطابع الشخصى فى علاقة الرجل بالمرأة إلى حد القول أن أى طفل ينجبه رجل وامرأة لم تجمع بينهما الدولة، أو فى غير المواسم التى تحددها الدولة، ينبغى أن يعد لقيطًا(٤٦١). فالعلاقة بين الرجل والمرأة هى عنده أشبه ما تكون بعلاقة الحيوانات التى يريد مربى الماشية تحسين نسلها، ويجمع بينها تبعًا لهذه الغاية وحدها. وهو يصل فى ازدرائه للمشاعر الطبيعية للمرأة، وفى امتهانه لكرامتها، إلى حد القول أن المحارب الشجاع ينبغى أن يكافأ على بسالته بمزيد من النساء أو من "حقوق التناسل"(٤٦٨). وعلى المرأة أن تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذى تكون فيه مجرد وسيلة لمكافأة الشجعان من المحاربين!

وفى مقابل ذلك تحفل محاورة الجمهورية، وغيرها من المحاورات، بالنصوص التى تدل على أن الحب الحقيقى فى نظره هو الحب بين الرجال، أى ما يسمى فى المصطلح الحديث بالجنسية المثلية homosexuality ومن المعترف به أن الجنسية المثلية كانت شائعة فى المجتمع اليونانى القديم، لأسباب قد يكون منها أن الشاب لم تكن لديه أية فرصة لتكوين علاقات شخصية

وثيقة إلا مع رفاقه فى الحرب أو فى الدراسة أو الأسواق أو الأماكن العامة، وهم دائمًا من الرجال، لأن النساء، كما قلنا، كن مستبعدات من هذه المجالات. ومن المعترف به أيضًا أن شخصيات يونانية كبيرة قد أعربت عن احترامها لهذا النمط من العلاقات الجنسية مثل يوريبيدس وسولون[1]. وهناك قرائن تدل على أن أفلاطون كان يعد هذه العلاقات تعبيرا حقيقيًا عن الحب. وقد حرص "جورج سارتون" على ذكر هذه القرائن بالتفصيل حتى يقدم أفلاطون صورة قريبة من الواقع بقدر الإمكان، ويمحو تلك الصورة "المثالية" أو "الإلهية" التى توارثتها البشرية منذ عشرات القرون.

فقد أشار سارتون إلى أن الحب الحقيقى، فى محاورة "المأدبة"، هو ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم: الحب الحقيقى للصبيان to Orthos Paiderastein وهو حين يتحدث عن المرأة يفعل ذلك دون عاطفة، بل يشوب حديثه عنها فى معظم الأحيان شىء من الكراهية. ويقارن سارتون فى هذا الصدد بين المشهد الذى يصف مسلك زوجة سقراط (زانتيبه Xanthippe) فى الساعات الأخيرة قبل موت زوجها، عند كل من زينوفان (فى كتاب "الذكريات Memorabilia") ونفس المشهد فى محاورة فيدون الأفلاطونية، فيلاحظ العطف والرقة الذى يشوب الوصف الأول، والقسوة المفرطة التى يتسم بها الوصف الثانى، حيث لا يكترث سقراط بنواح امرأته، ويطلب ممن حوله إخراجها وهى تبكى وتلطم خديها، ثم يتحدث سقراط بمجرد خروجها فى موضوع آخر! [2] فإذا أضفنا إلى ذلك دعوة أفلاطون فى "الجمهورية" إلى إلغاء الأسرة، وإنكاره قدسية الزواج والمشاعر العائلية المألوفة، لكانت فى ذلك كله قرائن قوية على أن أفلاطون لم يكن للمرأة مشاعر طبيعية، وكان كارها للنساء بمعنى ما، على حين أن موقفه من الجنسية المثلية كان متعاطفًا إلى أبعد حد. بل إن سارتون يحمل بشدة على شراح أفلاطون لما يبدونه من نفاق فى محاولة إخفاء هذه الجنسية المثلية عنده: إذ يتحدثون عن "المحبوب" على نحو يحتمل معنى الرجل أو المرأة، على حين أن التركيب النحوى اليونانى لا يترك مجالاً للشك فى أنه يقصد الرجل. ويذهب سارتون إلى أن المجتمع اليونانى، على الرغم من انتشار الجنسية المثلية فيه، كان حتمًا يبدى مزيدًا من الاعتراف

---

(1) Levinson, Op. Cit., PP. 116- 117.

(2) Sarton : Op. Cit., pp. 424- 425.

بالجنسية المغايرة، ولولا ذلك لانقرض النوع كله. ولابد في رأيه أن الأوساط الأرستقراطية الخاملة التي كان أفلاطون يعيش فيها هي التي كانت تمارس هذا النوع من العلاقات، أما الإنسان اليوناني العادي فلابد أنه لم يكن يختلف في هذا الصدد عن إنسان اليوم.

وأخيرا، فهناك دليل آخر لابد أن نشير إليه. وهو أن أفلاطون ذاته لم يتزوج مطلقا، ولم نعرف عنه أية علاقة نسائية، ولم يحاول بالطبع أن ينجب أطفالا. وقد حاول "ليفنسون" الدفاع عن أفلاطون في هذا الصدد أيضا، فقال أنه كان يشعر بنفسه غريبا في مجتمعه، ولم يشأ تكوين أسرة في مجتمع يعتقد أنه يفتقر إلى الفضيلة حتى لا يفسد أطفاله بدورهم في هذا المجتمع، ويرى أنه لو كان قد عاش في مدينته الفاضلة لانتهى به الأمر فعلا إلى تكوين الأسرة وإنجاب أطفال[1]. وهذا دفاع غريب حقا، لأن مدينة أفلاطون الفاضلة قد ألغت الأسرة تماما، فكيف كان أفلاطون يستطيع أن يكون فيها أسرة؟ وفضلا عن ذلك فقد كان أفلاطون يعتقد أنه هو المربي الأكبر لليونان، فلماذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقته الخاصة؟ وكيف استطاع أن يكون مدرسة كاملة متشبعة بتعاليمه في "الأكاديمية"، في الوقت الذي كان يعتقد فيه أن أبناءه، لو جاءوا، لابد أن يفسدهم المجتمع؟

يبدو أن الاحتمال المرجح هو أن أفلاطون كان، بمحض اختياره، يحمل للمرأة مشاعر غير ودية، وأن هذه المشاعر كان لها تأثيرها في نظرته إلى الأسرة بأكملها. ومن المؤكد أنه كان يستخف بمشاعر الرجل نحو المرأة أو العكس، بدليل ذلك الطابع الشاذ الذي أضفاه على هذه المشاعر بحيث جعلها تقتصر على الظهور في المواسم التي تحددها الدولة، ومع أشخاص لا شأن للفرد باختيارهم.

ومع ذلك فإن أفلاطون لم يعدم، في هذه الحالة بدورها، مدافعين يبررون موقفه. فشارحه المشهور "تيلور" يرى أنه لا توجد في محاورة الجمهورية شيوعية النساء بمعنى إباحة العلاقات الحرة بين الجنسين، بل إن دوافع الجنس تخضع في هذه المحاورة لقيود أقسى بكثير من تلك التي تفرض عليها في المجتمعات المسيحية. فهو يرى في قصر العلاقات بين الجنسين على مواسم

---

[1]Levison : In Defence of Plato. pp. 87- 88.

خاصة تفصل بينها فترات طويلة - يرى فى ذلك عزوفًا وزهدًا قد يكون أقسى من ذلك الذى يفرضه على نفسه الراهب الذى يأخذ على عاتقه أن يتعفف[1]، إذ أن الكبت المتقطع قد يكون أقسى من الكبت الدائم. بالمثل يرى "ديشان" أن الدافع إلى فكرة شيوعية النساء نوع من الزهد، لا الإباحية، إذ أنها فى رأى أفلاطون، هى الوسيلة الوحيدة التى تحقق وحدة الدولة وتمنع الشقاق بين حكامها[2]. وفى اعتقادى أن هذا النوع من الدفاع - ولا سيما فى حالة "تيلور" - يدل على مدى الخلط الفكرى الذى يقع فيه الكتاب عندما تكون نظرتهم إلى أفلاطون - من الأصل - متجهة إلى تقديسه أو على الأقل تبرئته من كل عيب. فالهدف من هذا الدفاع هو إقناع القارئ بأن اتجاهات أفلاطون فى هذا الصدد كانت أكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها. وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العفة أو الأخلاقية تتحدد تبعًا "لعدد مرات" ممارسة الجنس، ولم يفكروا على الإطلاق فى "طريقة" هذه الممارسة وما فيها من افتقار تام إلى المشاعر الإنسانية، وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والمرأة معًا.

وعلى أية حال، فإنى أعتقد أن نفس الهدف الذى كان يرمى إليه أفلاطون من كل هذه النظم الشاذة كان هدفًا متناقضًا مع الوسائل التى اقترحت لتحقيقه. فهو يود إلغاء الأسرة الصغيرة من أجل تكوين الأسرة الكبيرة، أو على الأصح لكى تصبح الدولة كلها أسرة واحدة. أى أن اتجاهه الحقيقى كان ضد "الانقسام" و"التنافر" فى المشاعر العائلية. أما الشعور العائلى ذاته فهو يريد الاحتفاظ به، ولكن دون تنافس أو أنانية بين الأسر بعضها وبعض. ووسيلة تحقيق هذا الهدف هى أن تمتد المشاعر العائلية بحيث تشمل الدولة كلها، أى إلغاء الحد الفاصل بين المجتمع العائلى والمجتمع المدنى أو السياسى الكبير. ولكن، كيف يمكن أن تظل المشاعر العائلية موجودة بعد هذا التغيير؟ وهل يظل لمشاعر الأخوة أو البنوة أو الأبوة نفس قيمتها، ونفس معناها، ونفس قوتها، إذا توزعت على نطاق الدولة بأسرها؟ ألا يؤدى تشتتها على هذا النحو إلى ضياعها بعد جيلين أو ثلاثة؟ من المؤكد أن نقل هذه المشاعر وتوسيعها على هذا النحو لابد أن يؤدى إلى تغيير أساسى فى طبيعتها، وربما إلى اختفائها تمامًا، لأن الذى يصبح "أخًا" للجميع لن يعود أخًا لأحد، وكذلك الحال بالنسبة إلى ابن الجميع

---

(1) Taylor : Plato, the Man and his Work, P. 278.

(2) Deschamps : L'idée communiste chez Platon, P. 8.

أو والد الجميع. ألا يظل كثير من الناس فى عصرنا الحالى يعتقدون أنهم جميعًا أبناء "آدم وحواء"، دون أن يحول ذلك بينهم وبين الاقتتال؟

الواقع أن أفلاطون ألغى نظام الأسرة، مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام. وهو قد تصور أن هذه المشاعر ستظل على ما هى عليه عندما تصبح الأسرة شاملة للدولة. فهو إذن يحتفظ بعناصر من نظام الأسرة الحالى (وهى المشاعر) ويطبقها على نظام جديد كل الجدة قد تختفى فيه العناصر القديمة تمامًا، أو تحل محلها عناصر مختلفة، بل لقد كان أفلاطون حريصًا على منع زواج المحارم: فهو يمنع زواج الشبان والشابات فى فترة معينة خشية أن يكونوا أخوة أو أبناء. وهذا التحريم بدوره مستمد من نظام الأسرة الحالى ومرتبط به. وبالاختصار، فإن أفلاطون لم يستطع أن يكون منسقًا مع نفسه فى دعوته إلى إلغاء نظام الأسرة، بل إنه وضع عناصر من النظام الحالى مع عناصر من نظامه المقترح جنبًا إلى جنب. وكون منهما مركبًا ينفر منه العقل والعاطفة معًا.

فكرة الملك الفيلسوف:

تمثل هذه الفكرة أعتى "الموجات" الثلاث التى يعلم أفلاطون إنه يصدم بها الذهن العادى، وأبعدها عن التحقيق. ولكنها مع ذلك أخطر الأفكار التى يتضمنها عرضه لمعالم مدينته الفاضلة، إذ أنها هى الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه المدينة ذاتها بالصورة التى أرادها أفلاطون. ذلك لأن شرور العالم – كما أعلن أفلاطون فى نص يمكن أن يعد قمة وتتويجًا للجزء السياسى من المحاورة، وربما للمحاورة كلها – لن تنتهى، ولن يعرف العالم استقرارًا، مالم يصبح الفلاسفة حكامًا. أو يتحول الحكام إلى فلاسفة.

وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يحدد أى الأمرين هو الأفضل فى نظره: أن تعهد مقاليد الحكم إلى الفلاسفة، أو أن يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها – فإن السياق العام لتفكيره لا يدع مجالاً للشك فى أنه يفضل الأمر الأول. فالحالة المثلى هى تلك التى تعهد فيها الدولة بزمام الحكم إلى تلك الفئة العليا من أبنائها، الذين يطلق عليهم اسم الفلاسفة. ولا جدال فى أن جزءا كبيرا من محاورة الجمهورية قد كرس لتحقيق هذا الهدف: إذ يعرض أفلاطون نظامًا مفصلاً للتربية، ويشتمل على مراحل متدرجة تنتهى آخر الأمر إلى أعلى المراحل، وهى الديالكتيك، الذى هو أكمل ما يتعلمه الفيلسوف. غير أن حكم الفيلسوف لا يتحقق إلا فى الدولة المثلى، التى تتهيأ فيها الظروف اللازمة لإعداد

الفيلسوف أولاً، ثم لتوليه مقاليد الحكم[1]. لذلك كان لزامًا على أفلاطون أن يبحث، من الوجهة العملية، عن الحل الآخر - بوصفه أفضل حل بديل، فما دامت الدولة المثلى غير متحققة، فلا مفر من البحث عن ملك يصلح فيلسوفًا. ومن هنا كانت محاولات أفلاطون المتكررة في صقلية من أجل تحويل حاكم موجود بالفعل إلى مبادئه الفلسفية.

فمن هو الملك الفيلسوف عند أفلاطون؟ لعل أول تفسير يطرأ على الذهن في صدد هذه الفكرة، هو أن أفلاطون كان يهدف منها إلى تأكيد أهمية المعرفة والعلم في تدبير شئون الحكم: وتبعًا لهذا التفسير، يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنيًا على الثروة أو القوة المادية الغاشمة، وإن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذي يرتكز على العقل وعلى المعرفة. ولا شك أنه لو كان هذا هو هدف أفلاطون، فإنه يكون بذلك قد أشار إلى حقيقة خالدة ما زال لها في القرن العشرين من الضرورة ما كان لها أيام أفلاطون. فالعلم، والمعرفة، والحكمة، بأوسع معانيها - لا بمعنى الفلسفة المتخصصة فحسب - ما زالت شروطًا أساسية لكل حكم سليم، وما أحسب أن مضي الأيام يمكن أن يغير من هذه الحقيقة شيئًا.

ولكن هل كان ما يعنيه أفلاطون من فكرة الملك الفيلسوف هو التنبيه إلى ضرورة إعطاء أهمية أساسية للعلم والمعرفة في عملية الحكم فحسب؟ الحق أن تحليل هذه الفكرة في ضوء السياق العام لتفكير أفلاطون، ولاسيما في الميدان السياسي، كفيل بإقناعنا بأنه كان يرمي إلى هدف مختلف إلى حد بعيد. صحيح أنه كان من الجهة السلبية، يحمل على حكم الثروة أو القوة المادية، بل لقد فرض على حكامه نظامًا صارمًا لا يتمتعون فيه بأية ملكية خاصة، وتكفل لهم فيه الدولة مطالبهم الضرورية مقابل قيامهم بإدارة شئونها - وهذا يعني أنه لا يريد حكامًا يرتكزون على قوة المال أو السلاح: وصحيح أيضًا أن الفلاسفة الملوك ليسوا حكامًا وراثيين، وإن من الممكن - نظريًا - أن يكونوا في الأصل منتمين إلى أية طبقة اجتماعية. ومع ذلك كله فالأمر المؤكد أن الفيلسوف الملك عند أفلاطون حاكم مطلق، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان.

---

[1] يلاحظ وجود نوع من الدور المنطقي في تفكير أفلاطون في هذا الصدد: فالدولة المثلى لا تقوم إلا إذا أصبح الحكم في يد الفلاسفة، والحكم لا يمكن أن يصبح في أيدي الفلاسفة إلا إذا تحققت الدولة المثلى، التي هي وحدها التربة الصالحة لظهور هؤلاء الفلاسفة الحكام وإعدادهم إعدادًا سليمًا.

فالحاكم عند أفلاطون وصى على المحكومين. بل هو راع لهم. والحق أن من أكثر التشبيهات تكرارًا فى محاورة الجمهورية، تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعى، وهو تشبيه لم يصدر عن أفلاطون اعتباطًا، بل كانت له دلالته بالنسبة إلى نظرة أفلاطون إلى طبيعة عملية الحكم وما يفعله الحاكم للمحكومين، فالحكم عنده مطلق، والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية، بل هو يحميهم من أنفسهم، لأن المحكومين لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم، ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة. فالحكم إذن توجيه وإرشاد مستمر، قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس. أما المحكومون أنفسهم فعليهم أن يطيعوا فحسب، إذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئًا، وهم فى حاجة دائمة إلى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم. وبعبارة أخرى، فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مشاركة أو تبادل، وإنما هى علاقة توجيه من جانب وطاعة وامتثال من الجانب الآخر فحسب.

هذا النوع من أساليب الحكم قد يكون من الممكن تصوره فى حالة الحكام العاديين، ولكن هل يمكن أن ينطبق على حكم الفلاسفة؟ أو بعبارة أدق، هل تتمشى هذه الطريقة فى الحكم من طبيعة الفيلسوف إذا أصبح حاكمًا؟ لابد للإجابة عن هذا السؤال من أن نذكر أنفسنا بطبيعة الفيلسوف كما حددها أفلاطون ذاته، ثم نفكر فى مدى انطباق هذه الطبيعة على الطريقة التى أراد أن يجعل الفيلسوف يدير بها شئون الدولة.

إن الفيلسوف عند أفلاطون هو قبل كل شىء مفكر باحث عن الحقيقة، وليس شخصًا "يملك الحقيقة". إنه فى حالة سعى مستمر، وبحث لا ينقطع. والمثل الأعلى للفيلسوف هو سقراط، الذى كان يؤكد دائمًا أنه لا يعلم شيئا، وأنه يستخلص الحقيقة من أذهان الآخرين. فالفيلسوف الحق ليس هو ذلك الذى يفرض آراءه على الآخرين، ويدعى أنه أعلم الجميع، أو أن نصيبه من معرفة الحقيقة يفوق نصيبهم، وإنما هو ذلك الذى يعرف كيف يشارك الآخرين فى ذلك السعى الدائب الذى لا تبلغ الحقيقة إلا به.

فهل يمكن أن يكون مثل هذا الفيلسوف حاكمًا بالمعنى الذى حدده أفلاطون للفظ الحكم؟ هل يقبل أن يكون راعيًا للقطيع، وموجهًا لأناس لا يملكون إلا أن يطيعوه؟ هل يرضى أن يعطى من جانب واحد، دون أن يأخذ شيئا من الآخرين؟ من الواضح أن صفات الحاكم وصفات الفيلسوف، كما حددها

أفلاطون فى كلتا الحالتين، لا تنسجمان. فالحاكم عنده لابد أن يكون دكتاتورًا، أو حاكمًا مطلقًا. على أن دكتاتورية الفيلسوف مستحيلة، لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد الناس عن الاستبداد برأيه وفرضه على الآخرين. وفى اللحظة التى يكتسب فيها الفيلسوف هذا الطبع، أى يصبح حاكمًا مطلقًا، لا يعود فيلسوفًا بالمعنى الصحيح. وإذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفًا بمعنى، وحاكمًا بمعنى آخر، ولكنه لا يمكن أن يكون هذا وذاك فى آن واحد، وبمعنى واحد، إذ أن الفيلسوف الذى يحكم حكمًا مطلقًا لابد أن يكون شخصًا متناقضًا مع نفسه.

وكما قلنا من قبل، فإن أفلاطون لم يتصور الحكم إلا على أنه حكم مطلق. فهو يوجه أعنف الحملات إلى الديمقراطية، التى تصل الحرية فيها إلى حد الفوضى، بل تكاد الحيوانات فيها تشق عصا الطاعة على أصحابها وتسير فى الطرقات بلا ضابط. وهو لا يقبل نظامًا للحكم يقوم على أساس تبادل الرأى بين الحاكم والمحكوم، إذ أن هذا النظام ديمقراطى، أى مرادف للفوضى فى نظره. ولقد رأينا من قبل أن أساس العدالة عند أفلاطون هو أن يؤدى كل وظيفته، دون أن يتدخل فى عمل غيره، وأوضحنا كيف أن أفلاطون دعا إلى تأكيد هذا المعنى فى أذهان الناس عن طريق أسطورة و"أكذوبة" يقال فيها للتابعين والمحكومين أنهم من معدن أخس، أى من أصل أكثر وضاعة، حتى لا يتطلعوا إلى من هم أعلى منهم فى السلم الاجتماعى. ولكن، ألا يتعارض كله مع رسالة الفيلسوف كما يحددها أفلاطون؟ أمن اللائق بالفيلسوف أن يرى الجزء الأكبر من المجتمع وقد انحط إلى مرتبة القطيع، وحرم من كل فرصة لممارسة التفكير فى أى موضوع سوى ما يتعلق بحرفته أو مهنته المباشرة؟ وهل يقبل الفيلسوف أن يكون هو المصدر الوحيد للحكمة، وأن يكون معظم أفراد المجتمع مفتقرين إلى فرص اكتساب الحكمة؟ وهل يرضى الفيلسوف أن يقنع الناس بهذا الوضع الغريب عن طريق "أكذوبة"، وأن يفرضه عليهم بقوة السلاح، أى بمساعدة الحراس إذا ما بدرت منهم أية بادرة من التمرد؟

لا شك فى أن النظرة النزيهة إلى الأمور تؤكد لنا أن أفلاطون لو كان متسقًا مع نفسه لدعا إلى أن يكون الحكم ديمقراطيًا. ذلك أن الأسلوب الديمقراطى هو أقرب أساليب الحكم إلى طبيعة الفيلسوف: ففيه مساواة بين الأذهان، وفيه تبادل وتشاور بين شركاء يسعون إلى تحقيق غاية واحدة، وفيه تكافؤ بين الحاكم والمحكوم. وإذن فالطبيعة الفلسفية الحق، على نحو ما حددها

أفلاطون، تجد فى نظام الحكم الديمقراطى أفضل تعبير عنها. ولو كان لزامًا على الفيلسوف، كما عرفه أفلاطون، أن يختار نظامًا يحكم بمقتضاه، لوجب عليه أن يختار النظام الديمقراطى.

ومع ذلك، فهناك اعتبارات عملية أخرى كان من الضرورى أن تصطدم بها محاولة التقريب بين الفلسفة ونظام الحكم الديمقراطى. فمن أين يكتسب الفيلسوف الفراغ الذى يتيح له الانصراف إلى التأمل، لو كانت الديمقراطية - التى تستتبع تحرير العبيد أو تخفيف قيودهم - هى النظام السائد؟ وإذا كانت هناك مجموعتان من الناس، إحداهما تميل بحكم أوضاعها الاجتماعية إلى الديمقراطية، والأخرى إلى الأليجاركية أو الأرستقراطية، فأيهما ستكون أقدر على ممارسة التفلسف النظرى؟ يبدو أن هذه الأسئلة تعبر عن مأزق وقعت فيه الفلسفة اليونانية: فهى فى روحها أكثر تمشيا مع الديمقراطية، ولكنها من الوجهة العملية لا تزدهر إلا فى داخل الطبقة الأرستقراطية. وبالفعل نجد أن العدد الأكبر من تلاميذ سقراط كانوا من هذه الطبقة، لأنهم هم وحدهم الذين كان لديهم من الفراغ، ومن الأمان المادى، ما يتيح لهم أن يستمعوا إلى المناقشات النظرية لأستاذهم، ويأخذوها مأخذ الجد.

ولقد أدى تطور الأحداث إلى زيادة الهوة بين الديمقراطية وبين الفلسفة اتساعًا: ذلك لأن الديمقراطية الأثينية أدانت سقراط بتهمة إفساد عقول الشباب، أى ظهور عدد كبير من الطغاة والخونة من بين تلاميذه - وهى حقيقة تاريخية مؤكدة - وكان إعدام سقراط فى واقع الأمر رمزًا للتباعد التام بين الديمقراطية وبين الفكر الفلسفى النظرى. ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة اليونانية عدوا للديمقراطية، وداعية إلى الأرستقراطية.

وبالاختصار، فإن الفيلسوف إذا شاء أن يكون حاكمًا يطبق فى حكمه مبادئ الفلسفة الحق، فلابد له أن يحكم بطريقة مخالفة لتلك التى دعا إليها أفلاطون: أعنى طريقة الراعى الذى يرشد القطيع ويوجهه. فأقرب الطرق إلى طبيعته هى طريقة الحكم الديمقراطى، حيث تكون عملية الحكم قريبة الشبه من عملية الحوار الديالكتيكى التى يكون فيها قوام الفلسفة. ومع ذلك فقد كانت هناك ظروف عملية وتاريخية تجعل ذلك التقارب بين الفلسفة والديمقراطية مستحيلاً. ومن هنا فقد ظلت فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون تمزقها تناقضاتها الداخلية.

الطابع العام لتفكير أفلاطون السياسي:

يضم التفكير السياسي عند أفلاطون عناصر تبدو في نظر الإنسان الحديث متناقضة فيما بينها. فمن المستحيل إدراج مدينته الفاضلة ضمن أي تصنيف من التصنيفات المألوفة في عصرنا الحالي. ولو تأملنا المقومات الرئيسية لتلك الدولة لوجدنا أن منها ما يمكن أن يوصف بأنه يتمشى مع أحدث الاتجاهات التقدمية: ففيها نوع ساذج من التخطيط. وفيها إلغاء للملكية الخاصة بالنسبة إلى أعلى طبقات الدولة، وفيها إقلال من قيمة الثروة بالنسبة إلى قيمة العقل. ومع ذلك فإن من هذه المقومات ما يمكن أن يوصف بأنه رجعي متطرف: كالاحتفاظ بالتقسيم الطبقي وتأكيده، واحتقار العمل اليدوي، وتأكيد التفاوت الطبيعي بين البشر تحت اسم "أداء كل لوظيفته الطبيعية"، والاتجاه المحافظ، المتمسك بالتقاليد الأقدم عهدا، وكراهية الديمقراطية والدفاع المتحمس عن الأرستقراطية. فدولة أفلاطون المثلى إذن تتجاوز نطاق التصنيفات الحالية لأنظمة الحكم، وفيها عناصر تبدو متنافرة إلى حد بعيد.

ولقد حاول بعض الباحثين تعليل هذا الطابع المتنافر أو المتناقض لصورة الدولة في محاورة الجمهورية: فقال "ييجر" إن آراءه في هذه المحاورة تصدمنا لأنه كان يهدف إلى تكوين دولة متقشفة، لا دولة مترفة كالدول الحالية. "فمن الواجب ألا ننسى أن أفلاطون كان يضع في ذهنه الدولة الصحيحة العجفاء ذات العضلات، التي كانت توجد في البداية، لا الدولة السمينة الممتلئة التي أتت فيما بعد، والتي أصبحت تحتاج إلى طهاة وأطباء"[1]. ومع ذلك فإن هذا الحكم يفتقر في رأينا إلى الدقة: إذ أن أفلاطون كان يرمي في "الجمهورية" إلى تكوين دولة كاملة، لا تلك الدولة المتقشفة التي وصف أفرادها بأنهم أشبه بكلاب الحراسة العجفاء. والدليل على ذلك أن دولته تحتاج إلى حراس، وتزدهر فيها صنعة الحرب، وهي صنعة لا تعرفها إلا الدولة المترفة: إذ أن الدولة المتقشفة لا تحتاج إلى حراس، لأن أحدا لن يريد الاستيلاء على دولة هزيلة تعيش على الكفاف. كما أنه تحدث في مدينته الفاضلة عن عدد من المهن والصناعات التي لا يمكن أن يكون لها وجود في الدولة المتقشفة.

ويقدم البعض تعليلا آخر لطابع الدولة الأفلاطونية هذا، فيرى "سنكلير" أن مدينة أفلاطون الفاضلة إنما هي "مثال" للمدينة، أي أن نظرية المثل أو الصور تطبق على الدولة بدورها، بحيث تكون هناك "صورة" للمدينة، تصبح

---

[1] Jaeger : Paideia, Vol. II, P. 225.

المدن الموجودة بالفعل نماذج غير كاملة لها[1]. فإذا بدا لنا أحيانًا أن لغة أفلاطون في محاورة الجمهورية، غير مفهومة أو غير صالحة لحل المشكلات السياسية، فلنعلم أن ذلك راجع إلى أن مدينته "صورة" أو "مثال" يعلو على الواقع ويترفع عليه. على أن هذا التعليل بدوره يفتقر إلى الدقة: ذلك لأن المثال ليس "مختلفًا" عن الأفراد الذين يشاركون فيه، وليس أقل منهم في شيء، وإنما هو أكمل صورة ممكنة لهؤلاء الأفراد جميعًا. وعلى ذلك فقد كان من الواجب أن تكون دولة أفلاطون المثلى جامعة لكل ما في الدول الموجودة من صفات، لا أن تكون مفتقرة إلى الكثير منها.

والأمر الذي لا شك فيه أن أفلاطون قد جمع في هذه المحاورة، على نحو فريد، بين المشروعات البعيدة كل البعد عن الواقع الموجود بالفعل - كإلغاء الأسر وشيوعية المال والنساء - وبين الأوصاف التشريحية الدقيقة لظواهر موجودة بالفعل. فهو لم يكن على الإطلاق مفكرًا مثاليًا حالمًا طوال محاورته، وإنما كان في بعض الأحيان يغوص في أعماق الواقع إلى حد يبعث على الدهشة والإعجاب.

ولنتأمل في هذا الصدد وصفه الرائع للطاغية - وهو وصف يصلح أنموذجًا لهذا النوع من الحكام في كل عصر: فالطاغية في رأيه يبدأ بداية شعبية، إذ يختاره الشعب على أنه نصيره وحاميه. وهو في البداية يبذل الوعود للناس، ويوزع عليهم الابتسامات والمنح. ولكنه حين يخفق في إرضاء مطالبهم، يتجه إلى إشعال الحروب واحدة تلو الأخرى "حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد" (٥٦٦). وهو يجند الشعراء لخدمة أغراضه، ويجعلهم "يطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الرخيمة المقنعة"، (٥٦٨) - أي أن أفلاطون يؤكد حاجة الطاغية إلى تجنيد أجهزة الدعاية لخدمة أغراضه، وإن لم يكن لفظ الدعاية قد أظهر في ذلك العصر بطبيعة الحال. ويبدع أفلاطون في وصف حالة الرعب التي يعيش فيها الطاغية، وخوفه من أن ينقض عبيده عليه (٥٧٧ - ٥٧٩). وهو يجمل الوصف بقوله إن ذلك الذي يظن نفسه أكثر الناس حرية، هو في الواقع أكثرهم عبودية: فهو مضطر إلى تملق الناس، وهو عاجز عن تحقيق أبسط رغباته، وهو يقضي حياته في خوف دائم (٥٧٩). فهل يمكن أن يقال عمن يقدم مثل هذا التحليل النابض بالحياة لحالة

---

[1] Sinclair : Op. Cit., p. 245.

الطاغية أنه لم يكن يستمد أفكاره من واقع العالم السياسي، وإنما من "مثال" الدولة كما صوره له خياله فحسب؟

الواقع أن من أهم أسباب تناقض الصورة التى يرسمها أفلاطون، أنه كان يفكر فى المستقبل بعقلية الماضى. فالإصلاح الذى يدعو إليه، والذى يعتقد أنه سيؤدى إلى قلب الأوضاع السياسية والاجتماعية رأسًا على عقب، هو فى واقع الأمر محاولة للاقتداء بالماضى البعيد. وهكذا يبدو أن أفلاطون "يجد سبيل التقدم فى طريق التقهقر"، كما يقول باركر[1]. فهو يدعوه إلى إزالة الشحم من الدولة المترفة. وإعادتها إلى الاقتداء بالماضى فى بساطته: فالطب ينبغى أن يعودإلى عهوده البدائية الأولى، والمقامات الموسيقية ينبغى أن تكون "بسيطة"، وأن تتخلى عن كل تعقيد. والنظام الشيوعى الذى يقترحه يعنى العودة إلى الحالة البدائية للمجتمع البشرى – حالة شيوعية التملك – والأهم من ذلك كله، نوع الوحدة الذى كان يدعو إليه: ففى الديمقراطية الأثينية كان التنوع هو القاعدة السائدة، وكان من الطبيعى أن يدب الشقاق داخل دولة تسمح لكل الاتجاهات بالتعبير عن ذاتها. أما أفلاطون فكان يحن إلى نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة، حين كان الأفراد جميعًا يكونون أسرة واحدة. ولا شك أن كل ما أدخله من تغيير فى نظام الأسرة إنما كان يستهدف جعل المجتمع كله أسرة واحدة، بحيث يتصور كل فرد أن الباقين آباؤه وأمهاته وإخوته – وتلك بعينها هى وحدة الدم فى المجتمعات القبلية.

ولعل أوضح سمات هذه المجتمعات القبلية التى كان أفلاطون يحن إليها، هى انعدام الفردية، أى تلاشى الفرد فى الكل الأكبر الذى يكونه المجتمع الكامل. فهل كان أفلاطون ينكر الفردية إلى هذا الحد؟ لا جدال فى أن من الصعب – لأول وهلة – أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب. ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبدو فى ظاهرها دفاعًا مجيدًا عن الفرد، ودعوة متحمسة إلى تأكيد القيم الفردية. ألم يفسر بعض الشراح محاورة الجمهورية بأسرها – كما أوضحنا من قبل – بأنها تستهدف تربية النفس الفردية وتهذيبها؟ ألم يكن أفلاطون أبا المثالية – والمثالية هى المذهب الذى يرفع لواء الفردية؟ ألم يوصف أفلاطون بأنه "فيلسوف إلهى"، يدعو إلى العلو بالنفس الفردية إلى مرتبة القداسة؟ كل هذه تفسيرات شائعة لاتجاهات أفلاطون، وهى تمثل دون شك

---

[1] E. Barker : Greek Political Theory, P. 266.

عقبات لا يسهل التغلب عليها، فى وجه الرأى القائل أن فلسفة أفلاطون السياسة تدعو إلى إنكار الفردية.

ومع ذلك، فهناك شواهد أكثر يقينًا على أن أفلاطون كان يستهدف مثل هذه الغاية بالفعل - أى أنه كان فى صميمه فيلسوفًا معاديًا للفردية فالمبدأ الرئيسى للعدالة - وهو أداء كل لوظيفته - يعنى تغليب المصالح العامة للمجتمع على مصالح الفرد: إذ أنه يؤدى إلى القول بأن الفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا بالقدر الذى تقتضيه الخطة العامة المرسومة للمجتمع. صحيح أن هذا التحقيق الذاتى متوقف على ما يسميه أفلاطون "بطبيعة الفرد"، بحيث أن الفرد ذا الطبيعة المتعددة الجوانب يستطيع أن يحقق ذاته بقدر تعدد جوانب طبيعته. ومع ذلك فإن من المشكوك فيه أن يكون من الممكن فى كل الأحوال الاهتداء إلى الحدود الحقيقية لما يسمى بالطبيعة الفردية: إذ أن هذه الطبيعة قد تكون محدودة الجوانب أو ضيقة النطاق نتيجة لظروف اجتماعية أو عوامل مكتسبة، لا نتيجة لتركيب متأصل فيها. وفى هذه الحالة يكون المعنى الحقيقى للمبدأ الأفلاطونى هو أن يؤدى كل فرد الدور الذى يلائم الوضع المحدد له فى المجتمع.

ومما له دلالته أن ييجر ذاته، وهو أول المدافعين عن الفكرة القائلة إن كل الآراء الفلسفية التى عرضها أفلاطون فى محاورة الجمهورية تهدف إلى تنمية النفس الفردية، يعترف بأن الطبقة الحاكمة عنده تتنازل عن كل مصالحها واهتماماتها الفردية فى سبيل تحقيق مصالح الدولة. فهو يرى أن التنظيم الذى وضعه أفلاطون "يؤدى إلى القضاء على آخر بقايا الفردية، أعنى ذلك الحق الذى لم تجرؤ دولة أخرى على المساس به، وهو حق الفرد فى جسمه. ذلك لأن أفلاطون عندما يصف فى سياق آخر حالة الحراس الذين عدموا الملكية بقوله إنهم بالفعل إلى الأمر فى ضوء علاقة الزوج بالزوجة. وكل ما يمكن أن يكون قد قصده هو أنهم "يملكون" أجسامهم، لا أنهم يستطيعون استخدامها بحرية"[1]. فإذا كان هذا هو البرنامج الذى وضعه أفلاطون لأعلى الطبقات عنده - أعنى تلك التى يتجه نظامه التعليمى بأسره إلى تكوينها، بل لا يستهدف إلا إياها - فكيف أمكن لييجر نفسه أن يحدد هدف محاورة الجمهورية بأنه تربية النفس الفردية؟ أو بعبارة أخرى، كيف يمكن عقلا أن تكون النتيجة النهائية للبرنامج الذى يهدف إلى تنمية شخصية الفرد، هى القضاء التام على كل النوازع الفردية فى هذه

---

[1] Paideia : Vol. II, P. 248.

الشخصية؟ من الواضح أن فى هذا تناقضًا يبلغ من الشدة حدا يعجب معه المرء لوقوع مؤرخ فلسفة كبير مثل "يجر" فيه.

ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة أفلاطون السياسة كانت مضادة تمامًا للنزعة الفردية، هو دعوته الصريحة إلى ترك الضعفاء والمرضى يموتون، بل إلى قتلهم إذا اقتضى الأمر. فهو يقول - بلهجة لا يستطيع أى مفكر فاشى أن يجاريها فى قسوتها - إن من الواجب أن "يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوى الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة، أما من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون، وسيقضى المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم".(٤١٠) ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن حق الحياة - وهو أول الحقوق وأبسطها - ليس حقًا طبيعيًا للفرد، وإنما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليمًا وصالحًا لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيه فحسب.

ومن جهة أخرى، فلا جدال فى أن نقد أفلاطون للديمقراطية، وتحامله الشديد عليها، يدل على نزوع قوى إلى ما يطلق عليه فى المصطلح السياسى الحديث اسم الفاشية. فالجماهير فى رأيه فى حاجة دائمة إلى من يوجهها ويرشدها، وهى "قطيع" لابد له من راع، وتفتقر إلى الذكاء أو التجربة التى تتيح لها إدراك مصالحها الخاصة ذاتها. والمساواة فى الديمقراطية شر مؤكد، وكذلك الحال فى الحرية، التى تصل فيها إلى حد أن يتساوى العبيد بأسيادهم، وتهيم الحيوانات ذاتها على وجوهها فى الطرقات دون ضابط. وفى الديمقراطية تترك الفنون حرة، ويكون للشعراء مطلق الحرية فى أن يقولوا ما يشاءون، بالأسلوب الذى يفضلون، وهى كلها فى نظر أفلاطون مظاهر للجموح والفوضى ينبغى التخلص منها فى المدينة المثلى.

ولا شك فى أنه، إذا صح أن مذهب أفلاطون السياسى يستحق اسم الفاشية بناء على الأسباب السابقة، فمن الواجب أن نذكر أن هذا الوصف لا ينطبق عليه بكل عناصره. فمن الإنصاف لأفلاطون أن نقول أن تفكيره لم يكن يتصف بعنصر أساسى من عناصر الفاشية، ألا وهو الغوغائية أو الديماجوجية - أى استغلال غرائز الجماهير وانفعالاتها السطحية من أجل تحقيق أهداف الحاكم. فهو بالفعل يدعو إلى أرستقراطية العقل والحكمة والفكر، وهى عناصر تتنكر لها الفاشية ولا تقيم لها وزنًا. أما العنصر الذى يستحق أفلاطون بالفعل أن يسمى من أجله فاشيًا، فهو فقدانه الثقة فى الإنسان العادى، واعتقاده الراسخ بأن هذا الإنسان لو ترك وشأنه لضل الطريق، وبأنه فى حاجة دائمًا إلى توجيه من حاكم مطلق أعقل منه وأحكم. هذا الاعتقاد بضرورة فرض وصاية على الإنسان العادى

ربما كان أهم العناصر المميزة لكل مذهب فاشى، وعلى الرغم من أن هذه الوصاية عند أفلاطون هى وصاية العقلاء والحكماء، وليست وصاية الديماجوجيين أو من يستغلون الدعاية الرخيصة فى تخدير حواس الجماهير، فإن آراءه السياسية تظل مع ذلك تستحق اسم الفاشية.

وأخيرًا، فقد وصف أحد الكتاب مدينة أفلاطون الفاضلة بأسلوب ساخر، ينطوى مع ذلك على قدر غير قليل من الحقيقة، فقال: "أن جمهورية أفلاطون تتألف من موظفين ومحاربين وصناع وحرفيين وعبيد وأناث، ولكنها لا تتألف من بشر. فكل فرد مسمار أو عجلة ذات شكل معين فى آلة الدولة، وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية، فليست له أهمية فى أى شىء آخر. وهو ليس ابنا ولا أخًا ولا زوجًا ولا أبًا ولا صديقًا ولا حبيبًا. وهو يؤخذ من صدر أمه عند مولده، ويوضع فى دار للطفولة .. ويربى بنفس الطريقة التى يربى بها الأطفال الآخرون فى سنه. وما أن يستطيع التذكر والوعى بذاته، حتى يشعر بأنه ملك للدولة، ولا يرتبط بشىء أو بأحد فى هذا العالم. وعندما يكبر، تعطى له وظيفة محددة، ويصبح محاربًا، كما تصبح التمرينات العسكرية مهمته وملهاته الرئيسية .. وعندما تنبت لحيته وتقوى رجولته، يفحصه خبير خاص، ويقدم عنه تقريرًا، ثم يأتى إليه بفتاة يعتقد أنها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشابَ. وتنشأ الذرية على النحو الذى يفيد المجتمع، وتعامل بنفس الطريقة التى عومل بها الأبوان"[1].

صورة رهيبة هذه ولا شك – ومع ذلك فقد تغنى بها الكتاب، ومجدها المفكرون، وأشادوا بمبدعها ووصفوه بالفيلسوف الإلهى. ولست أدرى: أكان ذلك نفاقًا منهم، أم تحيزًا لجانب معين إلى الحد الذى يعمى البصيرة عن كل الجوانب الأخرى؟ قد يكون فى الأمر قدر من هذا وقدر من ذاك، ولكن الأهم من ذلك كله هو أن تضارب التفسيرات دليل على عظمة العمل الذى يفسر. ومن المؤكد أن جمهورية أفلاطون تقدم إلينا مثلاً آخر للعمل الفلسفى الرابع الذى يجد فيه كل قارئ ما يريد. وإذا كان ما وجدناه فى مبادئها السياسية شيئًا يدعو إلى النفور، فلنعترف مع ذلك بأنها علم عظيم، بدليل أنها، على الرغم من كل عناصرها المنفرة هذه، استطاعت أن تكون جزءا لا يتجزأ من تراث الفكر الغربى، وربما الإنسانى، بل كانت من المؤلفات الفردية القليلة التى أسهمت فى تشكيل ذلك التراث وصبغته المميزة.

---

[1] Dimitry Pisarev : "Plato's Idealism" in : "Selected Philosophical, Social and Political Essays". Moscow, 1958, PP. 68 – 69

المذهب الأخلاقى

دلالة فكرة "الانسجام":

يجوز للمرء أن ينظر إلى محاورة الجمهورية - من زاوية معينة - على أنها محاورة أخلاقية فحسب. فمن الباحثين من يؤكدون أن الآراء التى تضمنتها المحاورة حول نظام الدولة ليست مقصودة لذاتها، وإنما هى أنموذج مكبر للمجال الفردى، أى أن السياسة مجرد مثل يوضح ما ينبغى أن تكون عليه الأخلاق. وقد عرضنا من قبل لهذا الرأى وأوضحنا الأسباب التى تدعونا إلى عدم الاقتناع به. وعلى أية حال فقد كان من الممكن أن تناقش جميع الموضوعات التى أدرجناها من قبل تحت باب السياسة، ضمن موضوع الأخلاق، لو كنا ممن يؤمنون بأن الأبحاث السياسية عند أفلاطون وسيلة لا غاية. ولعل أبرز هذه الموضوعات، موضوع العدالة. ففكرة العدالة تبدو منتمية إلى مجال الأخلاق بقدر ما تنتمى إلى مجال السياسة. وأفلاطون ذاته يدرجها ضمن "الفضائل" الرئيسية الأربع. ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة فى مجال السياسة أولاً لاعتقادنا بأن النغمة السياسية هى الغالبة على تفكير أفلاطون فى هذا الموضوع، وبأن آراءه الأخلاقية فى العدالة قد تكون متأثرة - بطريقة لا شعورية على الأقل - بمواقفه السياسية.

وعلى أية حال، فمن الممكن اتخاذ رأى أفلاطون فى العدالة - على المستوى الفردى - نقطة بداية لبحث مذهبه الأخلاقى. عندئذ سنجده يطبق على الفرد نفس المبدأ الذى طبقه على الدولة. وهو مبدأ أداء كل لوظيفته الطبيعية. فالفرد - كالدولة: - ليس وحدة متجانسة، وإنما هو مركب معقد ينطوى على "أجزاء" مثلما تنطوى الدولة على طبقات. وهو يحرص على الفصل بين أجزاء النفس مثلما يحرص على الفصل بين طبقات الدولة. فهو يبرهن فى الكتاب الرابع (٤٣٩ - ٤٤١) على أن النفس كثرة لا وحدة، وعلى أن لهذه النفس ثلاث مبادئ ينفصل كل منهما عن الآخر. ولا شك أن هذه النظرة تؤدى إلى تفتيت وحدة النفس وفقدان تكاملها. وبالفعل كان من نتيجة سيادة هذا الاتجاه

التجزيني طويلاً في تاريخ الفكر الفلسفي أن وقع الباحثون في علوم الإنسان - ولا سيما علم النفس - في أخطاء عديدة، لم ينتبهوا إليها إلا منذ عهد قريب. إذ أن علم نفس الملكات والقدرات المنفصلة ظل سائدًا حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، بل إن هذه العلوم مازالت حتى اليوم تعاني من آثار الاتجاه الانفصالي في دراسة الإنسان، وتبذل أضخم الجهود من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة إلى النفس البشرية.

كذلك كان لهذا الاتجاه التجزئيي تأثيره الواضح في الأخلاق، حيث نظر إلى ملكة الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب عن الإنسان، وإلى العقل على أنه هو وحده الحاكم، وبين الاثنين حرب لا هوادة فيها. مثل هذا التفتيت للشخصية الإنسانية انعكس على الأخلاق التقليدية بأسرها، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثارا لهذا الافتقار إلى التكامل الأخلاقي في الإنسان، نتيجة لاستمرار الاعتقاد بأن الشخصية الإنسانية تتألف من قوى وملكات متعارضة، يسير كل منها في اتجاه مخالف لاتجاهات الأخريات.

ولقد كان من الطبيعي أن يحاول أفلاطون عبور هذه الهوة التي استحدثها بين أجزاء النفس الثلاثة، وكانت وسيلته إلى ذلك هي فكرة "الانسجام". ومع ذلك فقد كان الانسجام الذي يدعو إليه أفلاطون بين أجزاء النفس انسجامًا بين عناصر متنافرة، لا يتم إلا بنوع من القوة والإرغام، والدليل على ذلك أن القوة العاقلة التي ينبغي أن تكون لها الغلبة، تستعين بالقوة الغضبية - أي مبدأ الاندفاع والنشاط والتحمس في الإنسان - من أجل إخضاع القوة الشهوية وقهر رغباتها، مثلما يستعين حكام الدولة من الفلاسفة بالجند - أو الحراس - في إخضاع عامة الشعب وإرغامها على التزام حدودها.

والواقع أن فكرة الانسجام - من حيث هي أساس هام من أسس المذهب الأخلاقي عند أفلاطون - فكرة غامضة إلى حد بعيد، ويبدو أن أفلاطون ذاته لم يبذل جهدًا كبيرًا من أجل تبديد هذا الغموض، بل إن كتاباته في هذا الصدد تنطوي على مواقف معقدة مختلطة. فهو لم يوضح أبدًا إن كان ما يعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متآلفة، أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى. في الحالتين يمكن أن يكون هناك انسجام، ولكن شتان ما بين الموقفين! إن الانسجام في الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها الكاملة، وبأن الشخصية الإنسانية لا تكتمل إلا إذا حققت كل هذه العناصر معًا، دون أن يطغى واحد منها على الآخر. وفي هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيرًا عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية، أي أنها

تكون اعترافًا صحيحًا بجميع عناصر طبيعة الإنسان. أما فى الحالة الثانية فإنها تكون تعبيرًا عن اتجاه إلى الزهد، وإلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية فى سبيل إعلاء عناصر أخرى - ويتمثل الانسجام فى هذه الحالة فى حفظ النسبة بين العناصر المتباينة، أى فى إعطاء كل منها القدر الذى تستحقه من الاهتمام.

ولقد كان هذا الازدواج واضحًا كل الوضوح فى كتابات أفلاطون فمن الملاحظ أولاً أن الاتجاه إلى الزهد لا يحتاج لديه إلى دليل. فما أظن أن أحدًا قد دعا إلى الزهد بنفس القوة التى دعا إليها أفلاطون، عندما قال فى محاورة فيدون أن "الجسم مقبرة النفس". ولا تخلو محاورة الجمهورية بدورها من هذه النغمة الزاهدة الواضحة، التى تبلغ قمتها فى عبارة يقولها قرب نهاية المحاورة: "إن الأمور الإنسانية كلها لا تستحق من المرء اهتمامًا". (٦٠٤) ولنضف إلى ذلك بطبيعة الحال تلك القرائن غير المباشرة على الاتجاه الزهد، مثل إعلاء المعقولات فوق المحسوسات واحتقار العالم المادى، وتمجيد المعرفة النظرية الخالصة بالقياس إلى كل معرفة ترتبط أدنى ارتباط بعالم الأشياء. هذا العنصر الزاهد هو العنصر الفيثاغورى فى تفكير أفلاطون، وهو بالتالى عنصر مستمد - على الأرجح - من تأثره بتلك العقائد الشرقية القديمة التى لخصتها الفيثاغورية وزرعتها فى تربية كانت فى البدء غير صالحة لها، وهى البيئة اليونانية. ولسنا فى حاجة إلى الإفاضة فى الحديث عن الاتجاه الزاهد عند أفلاطون، إذ أن هذا الاتجاه هو، على الأرجح، العامل الأكبر فى دوام شهرة أفلاطون فى العالم الغربى، وفى تحقيق اندماج سريع بين تعاليمه وبين تعاليم التراث المسيحى الذى كان بدوره زاهدًا، والذى ينبع بدوره من أصول شرقية قريبة الشبه بتلك التى استمد منها المذهب الفيثاغورى تعاليمه.

على أن الأمر الذى ينبغى أن نتنبه إليه، هو أن هذا الزهد لم يكن هو العنصر الأخلاقى الوحيد فى تفكير أفلاطون، بل كان يوازيه عنصر آخر يكاد يكون من الصعب تصوره وهو يقف مع العنصر الزاهد جنبا إلى جنب. ففى الأخلاق الأفلاطونية اتجاه واضح إلى عدم إغفال المتع الدنيوية. بل إن الصورة المثلى التى يرسمها لحياة أرفع فئات الناس كما ينبغى أن تكون، هى صورة أناس لا يزهدون على الإطلاق فى المتع الجسمية، وكل ما فى الأمر أنهم ينظمونها لمصلحة الدولة. ومن الجائز أن هذا النوع من تنظيم الحياة الجسمية بحيث تلائم أغراضًا أعلى وأشمل، هو المقصود بإخضاع القوة الشهوية للقوة العاقلة. ومع ذلك فالذى يهمنا فى الأمر هو أن ذلك الذى وصف الجسم بأنه "مقبرة للنفس" وأكد أن الحياة الأرضية رحلة عابرة، كلما كانت قصيرة كان ذلك

أفضل. وهو ذاته الذى دعا إلى أن تنظم الدولة احتفالات تجمع فيها بين الشبان والشابات من الحراس فى مواسم معينة، وإلى مكافأة المحارب الشجاع بمزيد من فرص الاتصال الجنسى، حتى يكون فى ذلك حافز له على إبدائه المزيد من الشجاعة فى القتال (٤٦٨).

والواقع أن الجو العام الذى ترسمه محاورة مثل "الجمهورية" - وكذلك مثل "المأدبة" على وجه الخصوص - أبعد ما يكون عن ذلك الزهد القاتم الذى يوحى به احتقار أفلاطون، على المستوى النظرى، لكل ما له صلة بعالم الأجسام المحسوسة. فالبيئة التى ترسمها المحاورة هى بيئة مجموعة من الشبان المترفين، الذى توافر لهم من الفراغ ما يسمح لهم بأن يكرسوا وقتهم لمتابعة مناقشات سقراط. وفى خلال المحاورة تظهر علامات واضحة على أن هؤلاء الشبان كانوا يمارسون متعًا جسمية بطريقة "متميزة" عن تلك التى كان يمارسها بها العامة من الناس - أعنى أن "الجنسية المثلية" كانت متفشية بينهم، وعلى أن أفلاطون كان ينظر إلى أمثال هذه المتع على أنها مشروعة، بل يشجع عليها ويستحسنها، فى الوقت الذى أدانتها فيه المذاهب الأخلاقية المثالية. حتى تلك التى لم تكن تتميز باتجاه واضح إلى الزهد وبالاختصار، فهناك اتجاه أقوى إلى الاعتراف بمطالب الجسم، مع إخضاع هذه المطالب لتنظيم دقيق يتمشى مع الحياة العسكرية الصارمة التى تحياها أرفع الطبقات فى مدينته الفاضلة.

وإذن، ففى محاورة الجمهورية، وفى غيرها من محاورات أفلاطون، تتخذ فكرة الانسجام - بوصفها واحدًا من المفاهيم الأساسية فى الأخلاق - طابعا مزدوجًا: فهى من جهة انسجام الطاعة والخضوع، أى طاعة القوى الدنيا فى الإنسان لتوجيهات القوى العليا وخضوعها لأوامرها، وهى من جهة أخرى انسجام التكامل، أى تحقيق القوى المختلفة فى النفس الإنسانية على أكمل نحو ممكن، مع محاولة الوصول إلى التأليف بينها. وبذلك تنطوى الأخلاق الأفلاطونية على معانى الكبت ومعانى الانطلاق فى آن واحد، وإن كان المعنى الأول هو الذى كتب له البقاء فيما بعد، وذلك لسببين: أولهما أن البيئة اللاحقة التى عاشت فيها الأفلاطونية كانت بيئة زاهدة، وثانيهما أن السياق العام لفلسفة أفلاطون النظرية كان مؤديًا إلى ترجيح جانب الزهد، واحتقار العالم المحسوس.

ما هو "الخير"؟

من المعترف به أن أفلاطون كان أعظم المدافعين، فى العالم القديم، عن فكرة موضوعية القيم، أى عن الرأى القائل أن أحكام الناس عما هو خير أو شر، وصواب أو خطأ، وجميل أو قبيح، ينبغى ألا تخضع لمقاييس متغيرة مثل

أذواقهم الفردية أو تجاربهم الذاتية أو آرائهم الشخصية، وإنما الواجب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل، لا يخضع للتغير أو التطور، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف. ولعل الأمر الذى حال بين أفلاطون وبين وضع مذهب أخلاقى مطلق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، مثل مذهب "كانت" فى العصر الحديث، هو أن أفلاطون كان متأثرًا بذلك الاتجاه العام فى الأخلاق اليونانية إلى تأكيد فكرة "السعادة" بوصفها غاية لسلوك الإنسان، وإلى تجاهل فكرة "الواجب" بوصفها قطبًا آخر يمكن أن تنجذب إليه أفعال البشر. ومع ذلك، فعلى الرغم من أن الأخلاق عند أفلاطون كانت بدورها أخلاقًا غائية، شأنها شأن كل أخلاق يونانية، فإن بوادر الأخلاق المطلقة تظهر لديه من آن لآخر. ففى مطلع الكتاب الثانى من الجمهورية مثلاً، نراه يصنف الأشياء الخيرة إلى أشياء تطلب لذاتها، بغض النظر عن نتائجها، وأخرى تطلب لذاتها ولنتائجها معًا، وثالثة تطلب لنتائجها فقط (٣٥٧). ولو كان مثل هذا التقسيم قد عرض على فيلسوف مثل "كانت" لجعل الفئة الأولى هى الأرفع - إذ أن فلسفته قد استبعدت فكرة الغائية إلى حد عدم إدخال النتائج فى الحسبان عند تقويم أى سلوك أخلاقى. أما أفلاطون فقد اقترب إلى حد ما من هذا الرأى، حين فضل الفئة الأولى على الثالثة، ولكنه مع ذلك كان متمشيًا مع الاتجاه العام للتفكير الأخلاقى اليونانى، فجعل الفئة الثانية أرفع الجميع.

وعلى أية حال فقد كان أفلاطون، كما قلنا، حامل لواء النظرة المطلقة إلى القيم فى العالم القديم. وكان أبلغ تعبير عن اتجاهه إلى صبغ القيم بالصبغة المطلقة، هو توحيده بين الخير - أى الرمز الأعلى للقيم - وبين الألوهية، وجعله إياه مبدأ أسمى للكون. ولقد كان أفلاطون فى هذا الصدد أكثر اتساقًا مع نفسه من كثير من المذاهب اللاهوتية التالية، وذلك حين أكد أن الصفة الوحيدة للألوهية هى الخير، وأن الألوهية لا يمكن أن تكون علة للشر. "ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء، وإنما هو علة الأشياء الخيرة، لا الشريرة .. (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر، فلنبحث له عن مصدر غيره". (٣٧٩) وقد يكون من التقصير - من وجهة النظر اللاهوتية الخالصة - أن يقول أفلاطون بألوهية محدودة القدرة، تستطيع أن تكون علة للخير ولا تستطيع أن تكون علة للشر، ولكن من المؤكد أن هذه الطريقة فى التفكير أكثر منطقية - من وجهة النظر الأخلاقية - من طريقة التفكير الأخرى التى تجعل المبدأ الكونى علة للخير والشر معًا، وتصر فى الوقت ذاته على جعله القيمة العليا فى الكون.

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الشراح في تحديد ماهية ذلك "الخير" الذى جعله أفلاطون قمة لمذهبه الأخلاقى والميتافيزيقى فى آن واحد. فهل هو القيمة العليا فحسب، أم أنه المبدأ الميتافيزيقى الأعلى؟ وهل الخير "خالق" بالمعنى الحرفى، أم بالمعنى المجازى؟ وهل يمكن المضى إلى النهاية فى تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضى (وهو التشبيه المشهور فى "أسطورة الكهف")، فنقول إنه لا يزيد من وضوح رؤيتنا للأشياء فحسب، وإنما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضًا، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما فى العالم الأرضى؟ إن أوصاف الخير، فى الكتاب السادس من "الجمهورية" تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونيا، إلى جانب كونه قيمة، ونظر إليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم، لا الأخلاق فحسب (٥٠٩). ومع ذلك فإننا نصادف هنا نفس المشكلة التى نصادفها إزاء فكرة المثل الأفلاطونية بوجه عام. فسوف نجد على الدوام شراحا يأخذون أوصاف أفلاطون بمعناها الميتافيزيقى الحرفى، وشراحا آخرين يحاولون أن يضفوا عليها صبغة أقرب إلى ذهن الإنسان الحديث، ويرون فيها تعبيرًا رمزيًا عن حقائق مازلنا نقول بها إلى اليوم.

وعلى هذا الأساس الأخير، يكون من الممكن أن يفهم حديث أفلاطون عن "الخير"، وعلوه على كل أنواع الخير الجزئية التى يسعى إليها الإنسان فى هذا العالم، على أنه تأكيد لموضوعية الخير وعلوه على المقاييس الفردية الجزئية فحسب. فحين يؤكد أفلاطون أن المرء يعجز عن فهم الطبيعة الحقة للفضائل ما لم يعرف "الخير"، وأن علاقة الفضائل بالخير هى التى تضفى عليها قيمتها وتحـ فضائل بالمعنى الصحيح - فمن الممكن أن يعنى ذلك، بلغتنا الفلسفية الحديثة، أن علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة أمثلة جزئية للسلوك الأخلاقى، أو من استقراء للفضائل كما تمارس بالفعل، بل ينبغى أن تكون هناك غاية عليا تتحدد من خلالها قيمة السلوك الفاضل، بحيث تكون نقطة البداية فى أية دراسة علمية للأخلاق هى تحديد هذه الغاية القصوى. صحيح أن عامة الناس يكتفون فى سلوكهم بالرأى الشائع عما هو خير وشر، أى أنهم يقتصرون على رؤية الأمثلة الجزئية للفضيلة، ولا يمتدون بأنظارهم إلى المبدأ العام الكامن من ورائها. ولكن الفيلسوف لا يستطيع أن يفهم الخير من خلال ما يفضله الناس بالفعل، بل هو يبحث فى كل شىء عن علته، وعن الأسباب التى تجعله على ما هو عليه. وعندئذ يكون لزامًا عليه أن ينتقل من كل خير جزئى إلى "صورة الخير"، لكى تكون معرفته بالأخلاق مبنية على "العلم" بمعناه الصحيح، لا على الظن أو التجربة أو الممارسة وحدها.

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة، كاللذة والشرف والتكريم والمال، ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها - وهو مبدأ عقلي يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير. وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد، فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته. وبعبارة أخرى، فإن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق، في صورتها النهائية، ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساسًا من مثل أعلى نهائي، تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها. ولا جدال في أن مبدأ كهذا لا يفهم إلا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية. ومن هنا كان تأييد أفلاطون لصعوبة هذا التحول من عالم الجزئيات إلى عالم المبدأ الواحد، واستحالة معاينة "شمس العقل" دفعة واحدة، وضرورة الانتقال نحو النور تدريجًا، بعد مران شاق وتدريب طويل، يستغرق كل المراحل التعليمية التي عرض أفلاطون تفاصيلها في محاورة الجمهورية.

ومع ذلك، فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفي، ولاسيما في الجزء الأخير من الكتاب السادس، لكان هذا التفسير غير كاف. فالخير يبدو عندئذ مبدأ أنطولوجيا خالقا، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعا عقليا أو علميًا، وتتجاوز بفضلها مجال الشعور الذاتي أو التفضيل الشخصي. وهو يبدو، بعبارة أخرى، مبدأ ينتمي إلى مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي إلى مجال الأخلاق. على أن إبداء رأي نهائي في هذا الموضوع يتوقف - كما أشرنا من قبل - على التفسير الذي يقول به المرء لنظرية المثل في صورتها العامة، أعني: هل تفهم المثل بمعناها الحرفي، من حيث هي موجودات لها عالمها الخاص، أم بالمعنى المجازي، من حيث أن استقلالها هذا تعبير متطرف عن استقلال المبادئ العقلية عن الجزئيات التي تتجسد هذه المبادئ فيها.

وليس هذا هو موضع البحث في هذه المشكلة الميتافيزيقية، بل يكفينا الآن أن نشير إلى مسألة نعتقد أن من الواجب التنبيه إليها في هذا الصدد: فحين يصبح الخير مبدأ أنطولوجيا، يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير. وفكرة الضرورة هذه - حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير - تتنافى مع حرية الإرادة البشرية: إذ لو كان في العالم مبدأ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير، فلن يكون للإرادة عندئذ دور في توجيه الإنسان إلى اتباع الخير ومقاومة الشر، ما دام المبدأ الكوني هو الذي يتكفل بتحقيق هذه

الغاية. ومع ذلك فقد تضمنت محاورة الجمهورية دفاعا رائعا عن الحرية الإنسانية، ونفيا قاطعا لتدخل الضرورة الكونية فى أمور البشر. وما أظن أن أحدا قد أكد حرية إرادة الإنسان بالقوة التى أكدها قائل هذه الكلمات: "أما الفضيلة فلا تعرف سيدا: فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها". (٦١٧) ولو تأملنا موقع هذه الكلمات الحاسم فى نهاية محاورة الجمهورية، والإطار الأسطورى الضخم الذى أحاطها به أفلاطون - وهو إطار لم يكن يهدف آخر الأمر إلا إلى تأكيد فكرة حرية الفرد فى اختيار مصيره، وضرورة إبداء قدر من الاهتمام بالدراسة التى تعيننا على القيام بهذا الاختيار يفوق اهتمامنا بدراسة أى موضوع آخر - لو تأملنا ذلك كله، لجاز لنا أن نقول إن أفلاطون قد تعمد أن يجعل من فكرة حرية الإرادة البشرية نهاية حاسمة لمحاورته الكبرى، وأن يقدم إلينا وصيته الفكرية فى هذه الكلمات الحافلة بالمعنى، التى لا تقل عمقا فى عصرنا الحالى عما كانت عليه فى عصر أفلاطون، والتى يدهش المرء بالفعل إذ يجد أحدث الفلسفات تتجه إلى المناداة بها: "اللوم إنما يقع على من يختار. أما السماء فلا لوم عليها".

لقد توج أفلاطون مذهبه الأخلاقى - فى لمحة رائعة - بالفكرة القائلة إن الإنسان صانع مصيره. وصاحب هذه الفكرة ليس فى حاجة إلى القول بمبدأ كونى يفرض الخير على مجرى الأحداث. ومع ذلك، فمن سخرية الأقدار أن أفلاطون لم يتوسع فى فكرته هذه عن حرية الإنسان فى اختيار مصيره، وإنما قدمها إلينا فى صورة خاطفة وسط أسطورة أخروية، على حين أن أفكاره الأخرى عن المكانة الأنطولوجية لمثال الخير قد شغلت صفحات طويلة من محاوراته، ولكن ما كان فى استطاعة فيلسوف قديم، عاش فى عصر أفلاطون وظروفه، يقلب الآية، ويغلب حرية الإرادة الإنسانية على الضرورة الكونية العاقلة، ويكفى أفلاطون فخرا أن الفكرة لمحت فى محاوراته كشهاب بارق، أما اتخاذ هذه الفكرة شعارا للحياة، فهو أمر مازال الإنسان الحديث ذاته يناضل من أجل تحقيقه.

التربية ومراحل المعرفة

التربية للحراس فقط:

على الرغم من أهمية البحث في التربية بالنسبة إلى سائر الأبحاث التي عالجتها محاورة الجمهورية - مما دفع كثيرًا من الشراح إلى جعلها موضوعا رئيسيًا للمحاورة - فمن الواجب أن ننبه منذ البداية إلى أن أفلاطون لا يقدم إلينا في هذه المحاورة نظرية شاملة في التربية، بل يقدم إلينا منهاجا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب. والفارق بين الحالتين كبير: إذ أن المثل التربوية العليا التي تهدف إلى تنوير المواطن بوجه عام لابد أن تختلف عن تلك التي تهدف إلى تثقيف صفوة مختارة منهم: فالأولى ديمقراطية شاملة، والثانية أرستقراطية انتقائية. ولا شك أن كتابات أفلاطون تفتقر إلى نظرية متعلقة بالنوع الأول من التربية، ولكنها تبدي اهتمامًا بالغًا بالنوع الثاني.

ولو حاولنا أن نستنتج رأي أفلاطون في طريق التكوين الذهني لعامة الناس، لاتضح لنا أنه لا يعترف بفكرة التكوين المتكامل بالنسبة إليهم، بل أن المبدأ السائد في تنشئة عامة الناس، أو الطبقة الثالثة، هو مبدأ التخصص الدقيق: فالنجار ينبغي أن يظل نجارًا فقط، والتاجر تاجرًا وهكذا الأمر في كل المهن الأخرى. وأية محاولة للخروج عن نطاق التخصص تؤدي إلى بعث الاضطراب في المجتمع، أما إذا كانت هذه المحاولة تهدف إلى تجاوز الفرد لطبقته الاجتماعية وتطلعه إلى أعمال طبقة تعلو عليه، فعندئذ يختل نظام الدولة أشد الاختلال. ولا جدال في أن هذا المبدأ يخالف الأسس التربوية الحديثة مخالفة صريحة، فعلى الرغم من أن حياتنا الحديثة أعقد كثيرًا مما كانت عليه الحياة في عصر أفلاطون، مما يستتبع أن يكون مبدأ التخصص ألزم لعصرنا الحالي من أي عصر سابق، فإن اتجاهاتنا الحديثة في التربية تحبذ تكوين إنسان متكامل، ذي نشاط متنوع، إلى جانب النشاط الرئيسي في العمل الذي يتخصص فيه، أما

أفلاطون فيريد أن يكون "النجار نجارا" فحسب، أى يعيش ويفكر ويأكل ويشرب بوصفه نجارا، دون أية محاولة لتحقيق أى نوع من التكامل فى حياته.

وعلى أية حال، فليس لنا أن نلوم أفلاطون على آرائه فى تكوين أفراد الطبقة الثالثة، لأن هذه الطبقة لم تكن موضوعًا لاهتمامه على الإطلاق، وإنما كان مدار بحثه هو كيفية تكوين الطبقتين الرفيعتين. أو طبقة الحراس بفئتيها من الجنود والحكام. فالمثل العليا للتربية عنده كانت محدودة فى نطاق تطبيقها، ولم يكن يقصد منها أن تسرى إلا على أولئك الذين سيكون منهم جيش الدولة أو حكامها.

ولابد لنا أن ننبه فى البداية إلى أن اهتمام أفلاطون المفرط بطبقة الحراس، واعتقاده بأن الدولة ينبغى أن تركز جهودها فى تكوين شخصيات أفراد هذه الطبقة تكوينا سليمًا، يتناقض مع مبادئ أخرى عبر عنها فى كتاباته تعبيرًا صريحًا. فهو عندما يعرض رأيه فى منشأ الدولة يتحدث عن نوعين من الدول يظهران فى مرحلتين متعاقبتين: مرحلة الدولة البسيطة الصحيحة، حيث لا توجد إلا المهن الأساسية الضرورية التى تحقق الحاجات الحيوية للإنسان فحسب (٣٧٢)، ثم مرحلة الدولة المترفة التى يصفها بأنها مريضة أو معتلة، والتى تتعقد فيها المهن والوظائف إلى ما يتجاوز الحاجات الضرورية. والدولة الثانية وحدها هى التى تنشأ فيها أطماع تؤدى إلى إثارة المنازعات ونشوب الحروب، التى يقدم لها أفلاطون تفسيرا اقتصاديا يدعو إلى الإعجاب: إذ "تصبح الأرض التى كانت تكفى لإطعام ساكنيها، أضيق وأقل من أن تكفيهم .. وعندئذ، ألا نضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا، إن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفى للزراع والرعى؟ كذلك، ألا يضطر جيراننا بدورهم إلى التعدى على أرضنا، ماداموا استسلموا، بعد عبورهم حدود الضرورة، لشهوة التملك الجامحة؟.. وإذن فسوف نشن الحرب .. وفى وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتدينا إلى أصل الحرب فى ذلك الميل الذى هو أصل كل بلايا الدول والأفراد". (٣٧٣)

فى مثل هذه الدولة المترفة إذن تنشأ الحاجة إلى تكوين جيش من أفراد متخصصين فى مهنة الحرب، مثلما يتخصص كل فرد آخر فى مهنة لا تؤدى غيرها. ومما له دلالته أن أفلاطون قد استخدم لفظ "الحراس" لأول مرة فى سياق هذا الحديث عن حاجة الدولة المترفة إلى جيش متخصص يحقق لها أطماعها ويصد عنها أطماع الآخرين (٣٧٤)، وأنه أعقب ذلك مباشرة بالحديث

عن تعليم الحراس (ابتداء من ٣٧٦). ومعنى ذلك أن أفلاطون يربط بين ظاهرة الحرب وبين اعتلال الدولة وإغراقها في الملذات، ويراها مظهرًا من مظاهر الطمع والجشع، وبالتالي فإن الطبقة التي تحترف مهنة الحرب ما كانت لتظهر إلا نتيجة لهذه الأطماع، ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن أصلها السليم. فإن كان هذا هو وضع الحراس في فلسفته، وإذا كانت الظروف التي يمارسون فيها عملهم شرا لابد منه، بل شرا قد يكون من الممكن تجنبه، فكيف إذن جاز له أن يتخذ من تكوين المحاربين الأكفاء هدفا رئيسيًا للتربية؟ ألم يكن من الواجب - تمشيًا مع مقدماته السابقة - أن يجعل لتكوينهم مكانة ثانوية في نظام التربية، على أساس أن المهنة التي يحترفونها لا تمارس إلا عندما تكون الدولة مترفة، ولا تكون لها ضرورة إلا بسبب المطامع غير المشروعة التي تنتاب هذه الدولة؟

ومن جهة أخرى، فمن الواجب ألا ننسى أن أفلاطون يشيد دولته المثلى منذ بدايتها، أي أنه كان يستطيع أن يضع لها من الدعائم والأسس ما يشاء، وهو بالفعل قد أدخل على بناء دولته الفرضية تغييرات جذرية كالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، وإلغاء الأسرة، وشيوعية التملك، إلخ. فلماذا إذن لم يضع لها دعائم أفضل من تلك التي تجعل مهنة الحرب ضرورية؟ ولماذا لم يغير مركز المحاربين ويضعهم في موضعهم الصحيح - أعني موضوع أولئك الذين يقومون بعمل لا مجال لممارسته إلا عندما تكون الدول مريضة أو معتلة؟ إن ييجر يقول، في صدد الكلام عن الحراس، إن الفكرة المسيطرة على ذهن أفلاطون هي "محاولة الإفادة بقدر الإمكان من طبقة الجند التي أصبحت الآن لا مفر منها"[1]. ولكنه نسي أن أفلاطون لا يتحدث عن دولة قائمة، وإنما عن دولة فرضية، مثالية، يستطيع أن يبنيها كما يشاء، وليس فيها شيء "لا مفر منه". وقد اعترف ييجر ذاته، قبل العبارة السابقة بصفحات قلائل (ص١٩٩)، بأنه "لا يبدأ من أمة تاريخية فعلية مثل أثينا أو اسبرطة". وإذن فهو لم يكن ملزمًا بأن يحاول الإفادة من وضع سيىء موجود بالفعل، أو مواجهة الأمر الواقع على خير نحو ممكن، وإنما كان يمكنه لو شاء أن يجعل للحراس المكانة التي يستحقونها بوصفهم أناسًا يقومون بعمل لا تكون له ضرورة إلا إذا ساد الطمع والجشع مجتمع البشر - وعندئذ كان ينبغي عليه ألا يركز أهدافه التربوية حول تنشئة هذه الطبقة وضمان حسن أدائها لأعمالها، وإنما كان يستطيع أن يركز اهتمامه على

---

[1] Paideia, Vol. II, P. 208.

تربية المواطنين الذين يؤدون للدولة أعمالاً إيجابية. ويكتفي بإشارة بسيطة إلى طريقة تكوين الحراس الذين تقتصر مهمتهم على عمل سلبى هو دفع العدوان عن الدولة.

ونستطيع أن نمضى فى نقد أفلاطون أبعد من ذلك، فنقول إن مجرد إدماجه تعليم حكام المستقبل فى برنامج تكوين الحراس، واختياره هؤلاء الحكام من بين أكفأ الحراس، هو فى ذاته أمر يتناقض مع مقدمات فلسفته. ذلك لأنه كان يهدف إلى أن يجعل الحاكم فيلسوفًا، أو الفيلسوف حاكمًا ولكن، هل يحق لأحد أن يجزم بأن التنشئة الحربية هى أفضل وسيلة لإعداد الفيلسوف؟ ألا يوجد فى التحول من حياة الحرب إلى حياة الحكمة والفلسفة نوع من الانتقال المفاجئ الذى يصعب تصوره؟ أليست معظم المهن الأخرى أجدر بأن تكون أساسًا يمهد لظهور الفيلسوف، من مهنة ممارسة الحرب؟ وهل يعد من قبيل الفهم السليم لأصول التربية، أن يمزج أفلاطون بين تربية حكام المستقبل وتربية الحراس، ويضع للفئتين برنامجًا واحدًا يظل منطبقًا عليهما حتى مرحلة الانتقاء النهائى للحكام من بين أكفأ الحراس؟ ومن جهة أخرى، فإذا كان أصل الحاكم الفيلسوف بالضرورة جنديًا محاربًا، فهل هناك ما يضمن أنه سيجعل سلطته مرتكزة على الحكمة والعقل، بدلاً من القوة التى يستمدها من انتمائه إلى فئة المحاربين؟

كل هذه أسئلة تفرض نفسها على الذهن بالضرورة عندما يفكر المرء فى دلالة اهتمام أفلاطون البالغ بطبقة الحراس. فمن الواضح أنه لم يكن مضطرا، فى مدينته "الخيالية"، إلى أن يجعل تكوين الحراس هدفًا رئيسيًا للتربية فى الدولة. وهو لم يكن مضطرًا إلى أن يجعل طبقة الحراس هى المصدر الوحيد الذى يستمد منه حكام البلاد. وهو إذا كان قد فعل ذلك، فلابد أن يكون هذا تعبيرًا عن اختيار إرادى وتفضيل ذاتى - أعنى أنه كان يعجب بالروح العسكرية إلى حد إبداء كل هذا الاهتمام بها فى نظامه التربوى. وأغلب الظن أن إعجابه بالنظام السائد فى اسبرطة هو الذى دفعه إلى تفضيل النمط العسكرى على كل الأنماط الأخرى للحياة، ودعوته إلى أن تركز الدولة اهتمامها - فى مجال التربية - على تنشئة أفضل الأفراد ليكون منهم حراس الدولة وحكامها. ومع ذلك، فسيظل الربط بين الطبيعة الحربية والطبيعة الفلسفية أمرا مستغربًا، ولاسيما حين يأتى من مفكر طالما دافع عن استقلال العقل والروح مثل أفلاطون!

المرحلة الأولى فى التعليم: التربية البدنية والموسيقى

عالج أفلاطون، فى محاورة الجمهورية، نظم التعليم على مراحل ثلاث، تناظر الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائى فى العصر الحديث وقوام هذه المرحلة هو تدريب البدن والموسيقى - أى تنمية الجسم والروح فى الوقت الذى يكونان فيه قابلين للشكل.

ومن الواجب أن نذكر أن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم "العلوم الإنسانية" أو "الآداب" بوجه عام. ففى هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة للموسيقى، ولاسيما الموسيقى المصاحبة للشعر، غير أن أهم ما يتآلف منه هو دراسة القراءة والكتابة ثم استخدامها فى حفظ الشعر، وفى بعض الدراسات الأدبية والفنية البسيطة. أما التربية البدنية، فهى تدريب الجسم على التحمل وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه ومع ذلك فمن الخطأ الاعتقاد بأن التربية البدنية تهدف إلى رعاية الجسم وحده، إذ أن هدفها الأهم هو رعاية النفس فى جزئها الغضبى، أعنى تنمية صفات الشجاعة والإقدام فى الفرد (٤١٠). وبعبارة أخرى، فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معًا إلى تحقيق خير النفس، ولكن بطريقتين مختلفتين. ذلك لأن المحارب ينبغى، فى رأى أفلاطون، أن يجمع بين الحس الرقيق المرهف من ناحية، والشجاعة والإقدام من ناحية أخرى - وهذا الجمع لا يتحقق إلا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعى التعليم: البدنى والروحى. وترجع أهمية فكرة "التناسب الصحيح" هذه إلى أن الإفراط فى أحد النوعين يؤدى إلى فساد طبيعة المحارب: فإذا اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغى، أصبح العنف غالبًا على طبيعته، وإذا أفرط فى تهذيب روحه بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمه، كانت النتيجة هى طراوته ونعومته إلى الحد الذى لا يتلاءم مع مقتضيات الروح العسكرية. وإذن فلابد أن تكون نفس المحارب مزيجًا متوازيًا من حساسية الروح وشجاعة القلب وقوة الجسم.

ولهذه المرحلة التعليمية الأولى جانب سلبى، هو ذلك الذى يرفض فيه أفلاطون أساطير الشعراء ويدعو إلى أبعاد تأثيرها عن أذهان النشء. وسوف نعرض لموقف أفلاطون فى هذا الموضوع بالتفصيل عند معالجتنا لآرائه الفنية والأدبية. ولكن الذى يهمنا فى هذا الموضع هو أن نلاحظ الطابع التربوى البحت لنقده لأساطير الشعراء. فقد يبدو لأول وهلة أن هذا النقد ذو طابع دينى:

إذ أن ما يعيبه أفلاطون على الشعراء هو أنهم يصورون الآلهة بصورة لا تليق بمقامها (٣٩١). ومع ذلك فإن قليلاً من التفكير في أسباب انتقاد أفلاطون للشعراء في هذا الصدد، كفيل بإقناعنا أن انتقاداته في حقيقتها ذات طابع أخلاقي أو تربوى. فالآلهة ترمز لمثل عليا ينبغي احترامها. وحين يفقد الناشئ احترامه للآلهة - نتيجة لأوصاف الشعراء المخزية لهم - يكون معنى ذلك أنه فقد احترامه للقيم والمبادئ الأخلاقية التي يفترض أن هذه الآلهة ترمز لها.

وعلى أية حال، فمهما كان رأينا في طبيعة القيود التيأخضع لها أفلاطون دراسة الشعر، فمن الواجب أن نذكر أن آراءه في هذا الصدد مازالت لها قيمتها من الناحية التربوية الخالصة: ذلك لأن معظم الأطفال يتعرضون، حتى في عصرنا الحاضر، لمؤثرات قد تكون ضارة بهم في فترة تنشئتهم الأولى، نتيجة لما يلقى على مسامعهم من قصص عن الجن والعفاريت، أو من حكايات بعضها ينطوى على معان لا أخلاقية. وفي هذه الحالة نجد أن مذاهبنا التربوية الحديثة بدورها تدعو إلى أبعاد الطفل عن هذه المؤثرات الضارة، وتنادي بتنمية شخصيته بطريقة سوية لا يؤثر فيها الخيال المريض. وبالتالي فهي تطالب بفرض نوع من الرقابة على ما يلقى على مسامع الطفل من أقاصيص، حتى لا تنمو في نفسه روح الخرافة اللاعلمية، أو أحاسيس الرعب أو مبادئ الانحلال. وبعبارة أخرى، فالرقابة التي يدعو أفلاطون إليها في هذا المجال لا تبدو بعيدة كل البعد عما تدعو إليه المذاهب التربوية الحديثة في ميدان القصص التي تروى على مسامع الأطفال.

المرحلة الثانية: الرياضيات والعلوم

يمكن القول، بوجه عام، إن المرحلة الثانية في برنامج أفلاطون التعليمي تناظر المرحلة الثانوية في النظام التعليمي الحديث، وإن كانت السن التي حددها أفلاطون لهذه المرحلة - وهي ما بين العشرين والثلاثين - تتجاوز بكثير نطاق المرحلة المناظرة لها في عالمنا الحديث. ولما كانت الرياضيات هي المحور الذي يدور حوله التعليم في هذه المرحلة، فسوف نتحدث في هذا القسم عن موقف أفلاطون من الرياضيات كما تكشف عنه، بوجه عام، محاورة الجمهورية.

فمن الكتاب من يرون أن أفلاطون قد توصل إلى التفسير الرياضي للطبيعة، أو استبق هذا الاتجاه قبل عودة ظهوره عند ديكارت باكثر من ألفي.

عام[1]. ولكن الأصح من ذلك أن نقول إنه حاول أن يجعل للرياضة قيمة أساسية فى تفسير الكون، بحيث تغنى عن الدراسة الفيزيائية كما يعرفها العالم الحديث. فمن الصعب أن نتصور أن أفلاطون قد اهتدى إلى ذلك الأساس الهام من أسس المنهج العلمى الحديث، وهو دراسة الطبيعة دراسة رياضية، بل إن الرياضة عنده تمتد وتتسع وتزداد أهمية إلى حد لا يقف معه إلى جوارها أى علم آخر من تلك العلوم التى تبحث فى موضوعات الطبيعة المادية. والواقع أن بحث أفلاطون للرياضيات يتسم بطابع مزدوج: فالرياضة تترفع عن كل موضوع متعلق بالعالم المحسوس، ولكنها من جهة أخرى تهيىء الذهن أفضل تهيئة للصعود إلى العالم المعقول. وهى بالنسبة إلى العالم الأول غاية فى ذاتها، ينبغى أن تحتفظ باستقلالها الكامل عن كل موضوعاته، أما بالنسبة إلى العالم الثانى فهى وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الأفكار المجردة. وسوف نبحث كلا من هاتين الصفتين على حدة، على ألا تغيب عن أذهاننا الصلة الوثيقة التى تجمع بينهما.

كانت الرياضة بالنسبة إلى أفلاطون، تعنى عادة الحساب والهندسة، ولاسيما هندسة المسطحات، وإن كان قد أبدى بعض الاهتمام بهندسة الحجوم، كما أضاف إلى مجال الرياضة نظرية التوافق الموسيقى وعلم الفلك (أو علم الحركات السماوية). ومع ذلك فقد كانت هذه العلوم فى حالة متخلفة فى أيامه، بحيث أن اهتمام أفلاطون قد تركز على الحساب والهندسة، التى كانت تعنى بالطبع الهندسة الإقليدية بنظرياتها المعروفة، وهى النظريات التى كان معظمها قد صيغ فى عصر أفلاطون[2]. ولكى نفهم طبيعة رأى أفلاطون فى العلم الرياضى، ينبغى أن نرجع إلى ما قاله عن هذا العلم فى تشبيه "الخط" الذى ختم به الباب السادس من محاورة الجمهورية. فبعد أن شرح فكرة التشبيه، وهى تقسيم خط إلى جزأين غير متساويين يناظران العالم المعقول والعالم المحسوس، ثم تقسيم كل جزء إلى جزأين داخليين بينهما نفس النسبة، وبعد أن أوضح أن الجزأين الداخليين، فى القسم الأول، يناظر أصغرهما عالم الظلال والأشباح

---

[1] Abel Rey : La maturité de la Pensée scientifique en Grèce Paris, (Albin Michel), 1939, pp. 273 – 275.

[2] Anders Wedberg : Plato's Philosophy of Mathematics, Stockholm (Almqvist and Wiksell), 1955, P. 29.

والانعكاسات، ويناظر أكبرهما الأشياء المادية الواقعية التي تعكس الأولى صورها، بعد ذلك كله انتقل إلى الجزء الداخلي الأول من القسم الثاني (أي المعقولات) وأوضح رأيه في طبيعة الرياضيات وعلاقتها ببقية الأبحاث الأخرى التي يتخذها العقل البشري موضوعًا له. فالرياضيات في رأيه تتصف بالصفات الآتية:

١- إنها تبدأ من مسلمات تعد في غير حاجة إلى إثبات، لأنها واضحة بذاتها.

٢- وهي استدلالية متدرجة، أي أنها تحتاج إلى سلسلة من المراحل المتسقة التي توصل إلى البرهان المطلوب.

٣- وهي تحتاج إلى صور متخيلة يستعين بها الرياضي في فهم مشكلاته: "فأنت تعلم أيضًا أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة، ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هي ذاتها، وإنما على الأصول التي تعد هذه الأشكال صورا لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته. والقطر في ذاته، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر"(٥١٠).

وإذن فالرياضيات - تبعًا لهذا النص - لا تعتمد على المنطق الاستدلالي الخالص، بل على فهم مضمونات الأشكال التي ترسمها بالفعل في صورة منظورة. ويعلق "روس" على هذا النص قائلاً: "لقد كان أفلاطون مخطئًا دون شك عندما ذكر أن عالم الهندسة يرسم أشكالاً بالضرورة أو يضع لها نماذج. فقد فاته أن أي شخص لديه خيال تصويري حي يستطيع أن يستخدم أشكالاً متخيلة. غير أن إدراك هذه الحقيقة لا يقلل من صحة مبدئه العام، وهو أن عالم الهندسة يكتسب معرفته عن طريق الالتجاء إلى تصوير جزئي، إذ أن الشكل المتخيل لا يقل في طابعه الجزئي عن الشكل المرسوم والمنظور"[1]. ومع ذلك فمن الواجب أن نذكر، ردا على ذلك، أن هذا النص لا يعبر عن رأي أفلاطون الحقيقي في طبيعة الرياضيات بقدر ما يعبر عن النظرة الشائعة للرياضيات في عصره. فهو يريد أن يفرق، على أساس هذه النظرة الشائعة، بين الرياضيات

---

[1] W.D. Ross : Plato`s Theory of Ideas, P. 49.

بوصفها تعبيرًا عن المرحلة الثالثة للعلم (وهى مرحلة الفهم dianoia) وبين المعرفة الظنية doxa التى تعبر عن المرحلتين الأوليين) من جهة، وبينها وبين الديالكتيك، أو مرحلة العقل nous وهى أعلى مراحل المعرفة جميعًا، من جهة أخرى. فالرياضيات تظل، فى استخدامها الشائع، مرتبطة ولو من بعيد بعالم الجزئيات، من حيث أن الخيال الذى يصور للذهن أشكالاً جزئية هو الوسيلة الأساسية التى يلجأ إليها الرياضيون فى الوصول إلى استنتاجاتهم.

ومع ذلك، فهناك شواهد قاطعة على أن أفلاطون لم يقنع بهذا الاستخدام، وإنما أراد أن تكون الرياضيات علمًا يعلو على كل ما هو جزئى وكل ما هو محسوس. وقد أورد "شول" رواية لبلوتارك ذكر فيها أن أفلاطون قد غضب من آخوطاس ويودوكس Eudoxe لأنهما قاما بحل بعض المشكلات الهندسية، مثل مضاعفة المكعب، مستعينين بأجهزة ميكانيكية، ورأى فى ذلك إفسادًا للهندسة وتشويها لما هو رفيع فيها، إذ هبطا بأشياء عقلية ولا جسمية إلى مرتبة الأشياء الجسمية والمادية[1]. "ومن جهة أخرى، فقد سخر أفلاطون، فى الكتاب السابع من الجمهورية، من الطريقة الشائعة التى يلجأ إليها علماء الهندسة فى عصره": ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة، ولا تعنيهم إلا المسائل العلمية وحدها، وهكذا يتحدثون دائمًا عن "التربيع" و"التطبيق" و"الجمع" وما إلى ذلك، وكان الهدف هو "عمل" شيء، على حين أن الهدف الحقيقى للموضوع كله هو المعرفة (٥٢٧) فهو يريد من علم الهندسة إذن أن يكون أقرب إلى الروح الفلسفية الخالصة، وأن يبتعد عن التعبيرات التى توحى بوجود عمليات حسية فى الرياضة، كالتربيع والتطبيق، إلخ، إذ أن الموضوعات الرياضية أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها فاعلية الإنسان. وبعبارة أخرى، فالمربع موجود بصورة أزلية، وهو لا ينتظر عملية "التربيع" البشرية، وكذلك الحال فى كل مفهوم هندسى آخر.

ومن هذه الفكرة الأخيرة نستطيع أن ننتقل إلى الوجه الآخر من بحث أفلاطون فى الرياضيات، وأعنى به ذلك الذى تكون فيه الرياضيات تهيئة للذهن من أجل إدراك الحقائق الأزلية التى هى موضوع الدراسة الديالكتيكية. فالدراسة الرياضية تنمى ملكات التعميم والتجريد التى يستخدمها العقل فى بحث أرفع موضوعاته. ومن هنا كانت الرياضة عنصرًا أساسيًا فى تكوين الفيلسوف، إذ أنها هى التى تعلو به فوق عالم التغير، وتنقله إلى عالم الوجود

---

[1] M – M. Schull : Machinisme et Philosophie, Paris, (P.U.F.), 1947, P.15.

الأزلى، وهى التى تنمى فيه القدرة على استخدام العقل والانصراف عما تأتى به الحواس من معارف باطلة. وهى فضلاً عن ذلك تساعد على إدراك العلاقات التى تجمع بين العلوم بعضها وبعض، وتقدم إلينا هذه العلوم فى صورة جامعة شاملة تحدد علاقتها بالوجود الحقيقى.

والحق أنه ليبدو فى بعض الأحيان أن حماسة أفلاطون لدراسة الرياضيات لم تكن ترجع إلى تعلقه بالرياضيات ذاتها، بقدر ما كانت ترجع إلى قدرة الرياضيات على تكوين "الطبع الفلسفى" فى النفس، أعنى تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات. وقد أيد "دانتسج" هذا الرأى إذ قال: "على الرغم من الادعاءات المبالغ فيها أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، فإن أفلاطون لم يكن رياضيا. فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت إلى حد بعيد وسيلة لغاية، والغاية هى الفلسفة. فهم ينظرون إلى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن، أو على أكثر تقدير برنامج دراسى تدريبى يمهد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم. وينعكس ذلك فى لفظ mathematica ذاته، الذى يترجم حرفيًا بعبارة "مقرر دراسى" أو "منهج". وبهذا المعنى كانت الرياضة تستخدم فى أكاديمية أفلاطون، ولم تصبح الرياضيات اسما لعلم العدد والشكل والامتداد إلا فيما بعد"[1].

وإذن، فمن الممكن القول أن اهتمام أفلاطون كان ينصب أساسًا على المعانى الميتافيزيقية التى تكمن من وراء التصورات الرياضية. وفى هذا كان متأثرًا دون شك بالتراث الفيثاغورى الذى تشبع أفلاطون بتعاليمه. ومع ذلك، فكما أن حرص الفيثاغوريين على إضفاء دلالة كونية على الرياضة لم يحل بينهم وبين الوصول إلى مجموعة من أروع الكشوف الرياضية فى العالم القديم، فكذلك كانت حماسة أفلاطون للدراسة الرياضية قوة دافعة إلى الأمام لهذا العلم، أدت إلى نهوضه فى الأكاديمية بوجه خاص. صحيح أن أفلاطون ذاته لم يهتد إلى جديد فى مجال الرياضة، ولكنه جعل ممارسة الهندسة عملاً إلهيًا، وشرطًا ضروريًا لدخول الأكاديمية. وكان ذكر الرياضيات فى محاوراته مقترنًا على الدوام بالاحترام، بل كان يحيطها بهالة من التقديس، تؤدى قطعًا إلى بث الإعجاب بهذا العلم فى نفس كل من يستمع إلى دروسه أو يقرأ محاوراته.

---

[1] Tobias Dantzig The Bequest of the Greek. New York (Scribner). 1955. P 25

ومع ذلك، فإن حرصه الشديد على الفصل بين الرياضيات وعالم المحسوسات قد جنى على الرياضة، وعلى التفكير العلمي بوجه عام. صحيح أننا نعترف اليوم للرياضة البحتة بأهميتها القصوى، ولكننا لا نجد غضاضة في تطبيق مبادئها من أجل حل مشكلات العلم الفيزيائي، ولا نعترف - حتى في حالة الاحتفاظ لها بطابعها البحت - إنها تكون عالما مستقلا يترفع على العالم الطبيعي. أما في حالة أفلاطون، فقد انفصلت الرياضة عن العلم الطبيعي انفصالاً تامًا، وكان لابد من مضى ما يزيد على ألفى عام لكى يعود العقل الإنسانى إلى بحث الرياضة بالطريقة السليمة: أعنى بوصفها علمًا لا يفقد شيئًا من مكانته إذا اتصل بالعالم الطبيعى وساعدنا فى حلا مشكلاته. وخلال هذه الأعوام الطويلة كان هناك انفصال قاطع بين الرياضيات وبين عالم الإنسان المادى، وبالتالى كان البحث فى أى علم له شأن بالطبيعة المحسوسة يعد انتقاصا من قدر العقل. فما نطلق عليه اليوم اسم العلم الطبيعى - سواء أكان فيزياء أم كيمياء أم بيولوجيا - كان مستبعدا من مجال العلم الصحيح عند أفلاطون لأنه وثيق الارتباط بعالم التغير والحركة والتحول، ولأنه ينتمي إلى صميم العالم المادى المحسوس. وما نسميه بالمنهج التجريبى كان عند أفلاطون يدخل فى باب "المعرفة الظنية doxa" ، لأن استخدام طريقة التجربة والملاحظة يؤدى إلى الحط من قدر الباحث، ويدل على أن ملكاته الذهنية لم تصل إلى القدر المطلوب من التجديد. والعلم الوحيد الذى أبدى له أفلاطون قدرًا من الاحترام - من بين علوم الطبيعة - هو علم الفلك، وذلك لعدة أسباب: أولها أن ذلك العلم يتعلق بموضوعات ذات طبيعة "إلهية" أزلية، هى النجوم السماوية (وفى ذلك كان أفلاطون مسايرًا للاتجاه الفيثاغورى الذى كان يؤله النجوم)، وثانيًا لأن للرياضيات الدور الأكبر فى دراسة هذا العلم، أما الملاحظة فلا جدوى منها فى هذا المجال (٥٢٩)، وثالثًا لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا الأرضى المحسوس. ولا جدال فى أن الإقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لابد أن يؤدى إلى نتائج باطلة.وبالفعل أكد "سارتون" أن نجاح أفلاطون فى هذا الميدان كان راجعًا إلى سلسلة من سوء الفهم: فقد كان الفلاسفة يعتقدون أنه وصل إلى نتاجه بفضل عبقريته الرياضية، ولم يشأ الرياضيون أن يناقشوا نفس هذه النتائج لأنهم نسبوها إلى عبقريته الفلسفية. فقد كان يتكلم

بالألغاز، ولم يجرؤ أحد على الاعتراف بأنه لم يفهمه خوفًا من أن يتهم بأنه رياضى فاشل أو ميتافيزيقى فاشل[1].

وهكذا يمكن القول أن المنهج التجريبى، وكذلك العلم الطبيعى ذاته، قد أصابه تخلف كبير نتيجة لحرص أفلاطون على إيجاد فاصل قاطع بين عالم المفاهيم الرياضية المجردة وعالم المحسوسات. وعلى تصوير التجريد الرياضى بأنه "ترفع" عن الطبيعة. وقد ظلت البشرية طويلاً تعانى آثار هذا التخلف، وظلت آراء أفلاطون هى المسيطرة على أذهان الباحثين فى هذه الميادين حتى مطلع العصر الحديث، حين أمكن لأول مرة استخدام للرياضيات - التى كانت هى ذاتها علما يدين لليونانيين بالكثير - فى حل مشكلات هذا العالم الطبيعى، وتحقق ذلك الامتزاج الذى كان أفلاطون يراه جريمة لا تغتفر.

المرحلة الثالثة - دراسة الديالكتيك

أما هذه المرحلة الأخيرى فتوازى - فى نظامنا التعليمى الحديث - مرحلة التعليم الجامعى، وإن كانت تبدأ فى سن الثلاثين. ومن الواضح أن هذه هى مرحلة الانتقاء النهائى، وإن أولئك الذين ينالون هذا النوع من التعليم هم خلاصة عملية الاختيار التى تتم طوال المراحل السابقة. ولنكرر هنا ما قلناه من قبل، فى صدد مبدأ الاختيار هذا، من أن عملية الانتقاء ذاتها تكاد تكون مستحيلة من الوجهة العملية. فالحراس يوضعون منذ طفولتهم حتى شيخوختهم فى رقابة مستمرة، لكى تختبر قدرتهم على تحمل الشدائد، وعلى التجريد الرياضى، وعلى التأمل الفلسفى، فضلاً عن اختبار أخلاقهم ومدى إخلاصهم لأنفسهم ولوطنهم. ولا جدال فى أن هذا يقتضى وجود جهاز قوى للرقابة يصعب أن نجد له نظيرًا فى أشد نظم الحكم صرامة فى القرن العشرين، فضلاً عن أن استخدام الوسائل المتاحة فى ذلك العصر، من أجل وضع الفرد تحت رقابة دائمة، لابد أن يجعل حياة هذا الفرد جحيمًا لا يطاق. ومن جهة أخرى فلابد من عدد هائل من الرقباء من أجل تسجيل تفاصيل حياة كل حارس واستخلاص النتائج اللازمة من تصرفاته، ولابد أن يكون لدى هؤلاء الرقباء من الحكمة ومن رجاحة العقل ما يتيح لهم أن يطبقوا بنزاهة تلك المعايير اللازمة لتقدير تصرفات كل حارس. والحق أن أفلاطون يكرر دائمًا قوله: سنختار الحارس الصالح، ونستبعد غير الصالح، إلخ .. ولكن من هم أولئك الذين تمثلهم "نون الجماعة"

[1] Sarton : A History of Science, Vol. I, P. 451.

هذه؟ أهناك في الدولة التي رسم معالمها طبقة بهذه الكثرة، وبهذا السمو العقلي والأخلاقي، ولديها الفراغ والإمكانات التي تتيح لها القيام بعملها الشاق في الرقابة الدائمة لسلوك الجميع؟ وإذا كان في الدولة كل هذا العدد الهائل من الرقباء الفضلاء، الذين يملكون معايير الصواب والخطأ ويطبقونها، فيكفي وجود هؤلاء بهذه الكثرة لكي تكون المدينة الفاضلة قد قامت بالفعل – أي أن في العملية كلها نوعًا من الدور المنطقي!

وعلى أية حال، فإن الدولة تختار أصلح الحراس، ممن اجتازوا مرحلة التعليم الرياضي، لتنتقل بهم إلى أسمى مراحل التعليم – مرحلة مشاهدة "الخير" في ذاته، ومعاينة سر الكون، وكشف الحقيقة العليا عن طريق "الديالكتيك".

والأمر الذي يعنينا بحق، في هذا الفصل الذي نخصصه لموضوع التربية عند أفلاطون، هو تحديد أفلاطون لسن الدراسة الفلسفية، وللمرحلة التي ينبغي فيها أن تدرس الفلسفة. فدراسة الفلسفة تأتي عنده بعد دراسة العلوم – أو ما يوازيها في برنامج أفلاطون التعليمي. وهو الرياضيات والأبحاث المرتبطة بها – ولا تأتي بوصفها "بديلاً" لدراسة العلوم. وبعبارة أخرى، فلابد لكي يكون المرء فيلسوفًا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من العلوم. ومن جهة أخرى فلابد أن يكون دارس الفلسفة إنسانا ناضجا، بل في قمة النضوج، لأن هذه الدراسة الرفيعة تحتاج إلى استخدام ملكات العقل علي أوسع نطاق ممكن، وبأشد درجة ممكنة من التركيز.

والواقع أن أفلاطون لا يمل تأكيد فكرته القائلة أن لدراسة الفلسفة في سن مبكرة أضرارا جسيمة. وهو في أحد المواضع يقول: " من أهم الاحتياطات أن نمنعهم من دراسة الديالكتيك و هم لا يزالون في حداثتهم. ولعلك قد لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة. فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم، فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه". (٥٣٩) وهو يزيد فكرته إيضاحًا في موضع آخر: فيقول: "إن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تمامًا لتلك التي تعاملها بها الآن.. إن دارسي الفلسفة في الوقت الحالي صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة. وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها كسب

المال وإدارة شئون بيت خاص بهم. وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع إلى الروح الفلسفية، يسارعون إلى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها، وأعنى به الديالكتيك. أما فى حياتهم التالية، فإنهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشة كهذه، إذ أن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب". (٤٤٧ - ٤٩٨).

والحق أن أفلاطون يكاد يشير إلى دارسى الفلسفة غير الناضجين - ممن تحفل بهم جامعات القرن العشرين - حين يتحدث عن أولئك الذين لا يعرفون إلا "كلمات مرصوصة بعضها إلى جانب البعض على نحو مصطنع، دون أن تجمعها وحدة طبيعية.." (٤٩٨). فهو من أقوى الناس شعورًا بضرر البداية المبكرة فى هذا النوع من الدراسات. ومع ذلك فإن من المؤسف أن الفلسفة تدرس اليوم - فى العالم أجمع - لفتية مراهقين يظنون أنهم بدراستهم هذه قد اكتملت لديهم كل عناصر الحكمة، ماداموا يستخدمون فى دراستهم تعبيرات توحى لهم بأنهم قد أصبحوا حكماء بالفعل. هؤلاء الفتيان الذين يعدون للتخصص فى دراسة الفلسفة وهم مازالوا فى سن لا تسمح لهم بإصدار أى حكم من الأحكام تؤدى وظيفتها الصحيحة فى سياق الذهن الذى يصدرها - هؤلاء الفتيان لابد أن يسيئوا فهم وظيفة الفلسفة، ولابد أن يتصوروها نوعًا من القدرة السحرية على إيجاد الأشياء أو إعدامها، وأن يباهوا أقرانهم بهذه القدرة، ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية فى صياغة ألاعيب لفظية يظنون أنفسهم بفضلها أوسع عقلاً ممن عداهم من الناس. ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها قد تعطى من يدرسها شعورا بالغرور، إذ تجعله يطلق أعم الأحكام عن مصير الحياة الإنسانية والكون بأكمله، وهى أحكام لا يجسر باحث آخر فى أى فرع من فروع العلم على إصدارها. ولابد لمواجهة تأثير هذا الشعور بالغرور من قدر كبير من النضج العقلى، لكى يضع دارس الفلسفة معلوماته فى موضعها الصحيح، ولا يتوهم أنه قد أصبح بفضلها أحكم من الناس جميعًا. ولكن أين هؤلاء الفتية الصغار الذين يدرسون الفلسفة اليوم من هذا النضج العقلى؟ أليسوا خليقين، كما قال أفلاطون، بأن يصبحوا أشبه بالجرو "الذى يجد لذة فى جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه"؟

ومن جهة أخرى، فقد أكد أفلاطون ضرورة تزود دارسى الفلسفة بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل أن يقبلوا على دراستهم هذه. أى أنه أدرك خطر ممارسة الفلسفة فى فراغ عقلى، كما يحدث بالفعل للطلاب "المتخصصين" فى

الفلسفة في أيامنا هذه. وصحيح أننا لن نستطيع أن نطلب إلى دارسي الفلسفة أن يستوعبوا العلم كله، لأن هذا أصبح الآن مستحيلاً، ولكن لابد من وجود أساس علمي – أيا كان – للدراسة الفلسفية، بدلاً من أن نتخذ من هذه الدراسة "بديلاً" يغني عن كل تخصص آخر[1]. ولاشك أن هذا المطلب قد أصبح في عصرنا هذا أشد إلحاحًا مما كان في عصر أفلاطون. ذلك لأن الفلاسفة القدماء كانوا على الأقل يؤمنون بقدرة العقل الخالص على بلوغ الحقيقة بقواه الخاصة. أما نحن فلم نعد نؤمن بمثل هذه القدرة. ولكن من الغريب مع ذلك أن الفيلسوف الذى جعل المعرفة "تذكرًا"، وأكد أن أسمى معرفة هي تلك التي يحصلها العقل بقدرته الديالكتيكية وحدها، دون مساعدة من الحواس أو من العالم الخارجي – هذا الفيلسوف هو الذى جعل دراسة الفلسفة مرحلة نهائية تكون قمة وتتويجا للإعداد العلمي الطويل، أما نحن الذين أصبحنا ندين للعلم بأعظم الفضل في حياتنا، فقد أصبحنا نخالف شرط أفلاطون، ونجعل من الفلسفة "تخصصا" لشبان صغار يفتقرون إلى التكوين العلمي وإلى النضج النفسي والتهيؤ الذهني، بدلا من أن نجعلها معرفة ترتكز على أساس متين من العلم، ولا تغرس إلا في تربة ناضجة مهيأة لاستقبالها.

---

[1] نظر للمؤلف مقال "الفلسفة والتخصص العلمي"، مجلة الثقافة، العدد ٣٦ (يناير ١٩٦٤).

الميتافيزيقا

إذا نظرنا إلى محاورة "الجمهورية" من خلال تصنيفاتنا المألوفة لفروع البحث الفلسفي، فسوف نجدها محاورة لا تحتل فيها الأبحاث الميتافيزيقية مكانة رئيسية، إذ أن هذه الأبحاث تكاد تقتصر على مواضع متفرقة، نجدها في أواخر الكتاب الخامس، وفي الكتابين السادس والسابع بخاصة. وفضلاً عن ذلك فإن الأبحاث الميتافيزيقية تختلط في معظم الأحيان بآراء أخلاقية وتربوية وسياسية، وتظهر في سياق يستنتج منه المرء بسهولة أن هذه الأبحاث ليست مقصودة لذاتها. ومع ذلك فإن الانفصال القاطع بين المجالات المختلفة للبحث الفلسفي لم يكن – كما أشرنا من قبل – أمرًا معترفًا به عند أفلاطون، إذ كانت الأبحاث النظرية الخالصة تمتزج بالأبحاث العملية بحيث تتعاقب الأفكار المنتمية إلى كلا المجالين دون أن يشعر القارئ بأي تعارض بين هذا وذاك. ومعنى ذلك أننا إذا تأملنا المسألة من وجهة نظر أفلاطون ذاته، أمكن القول إن كل أفكاره في ميدان الأخلاق والتربية والسياسة تدعم آراءه الميتافيزيقية، وإن آراءه الميتافيزيقية بدورها تساند أفكاره في تلك المجالات العملية، بحيث يمكن، من وجهة نظر معينة، أن يتسع نطاق الأبحاث الميتافيزيقية في المحاورة باندماجها مع سائر الأبحاث المرتبطة بها وعندئذ لا تعود للميتافيزيقا مكانة ثانوية على الإطلاق. ومع ذلك فسوف نكتفي ها هنا بالتنبيه إلى إمكان التوسع في فهم الميتافيزيقا على هذا النحو، ما دمنا قد أفردنا فصولا سابقة لبحث كل موضوع عالجه أفلاطون في المحاورة على حده. وسنتناول آراء أفلاطون الميتافيزيقية على نفس النحو الذي تناولنا به بقية موضوعات بحثه، أعني من حيث هي مبحث منفصل.

نظرية الصور أو المثل:

يرتبط الحديث عن الصور أو المثل فى محاورة الجمهورية بالحديث عن العلم أو المعرفة ارتباطًا وثيقًا. فعندما يأتى ذكر المثل لأول مرة بصورة واضحة فى المحاورة، فى أواخر الكتاب السادس، نرى أفلاطون يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء، أى هى "الجميل فى ذاته، والخير فى ذاته .." (٥٠٧) ثم يوضح الطابع العقلى للمثل، ويبين أن العقل هو وحده الذى يستطيع إدراكها، ويقارن مثال الخير، وهو أرفع المثل، بالشمس فى العالم المنظور، ويخلص من ذلك إلى النتيجة الآتية: "وعلى ذلك فإن ما يضفى الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفى ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير، فهو علة العلم والحقيقة". (٥٠٨)

ولكن، أى علم هذا الذى تعد المثل أصلاً أو علة له؟ هذا – فى رأينا – هو السؤال الأكبر الذى يواجه الباحث فى فكرة المثل عند أفلاطون. ذلك لأن أفلاطون لا يدع لنا مجالاً للشك فى أن كل علم إنما يتم من خلال إدراك العقل للمثل أو معاينته لها. فالجميل فى ذاته هو أساس معرفة الجمال، والخير فى ذاته هو أساس معرفة الخير، أى أساس العلم الأخلاقى، والعلم الرياضى بدوره يفترض إدراكًا لأنواع من الصور، بل إن معرفتنا بأى مجال من مجالات العلوم البحتة هى قبل كل شىء معرفة بصور أو مثل. ومع ذلك ، فهل يعد ذلك العلم الذى يقصده أفلاطون مماثلاً لما نعنيه نحن بكلمة العلم، أم أنه معرفة من نوع خاص؟ وهل يعد هذا النوع الخاص من المعرفة، إن كان هو المقصود، مكملاً للعلم أم مضادا له؟

الحق أن كل غموض نظرية الصور أو المثل إنما يتركز فى هذا السؤال. ونقول إن النظرية غامضة لأنها بالفعل قد حيرت الشراح منذ القدم. ومنذ أن وجه أرسطو اعتراضاته المشهورة على النظرية، وحاول فى الوقت ذاته تفسيرها بطريقته الخاصة، أثير جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الغامضة، وحول المعانى التى كان يقصدها أفلاطون حين عرض هذه النظرية. وليس من مهمتنا فى بحث كهذا أن نخوض فى تفاصيل المناقشات المدرسية التى طالما ثارت بين الشراح حول هذا الموضوع، لاسيما وأن المشكلة الميتافيزيقية – كما قلنا من قبل – لا تحتل المكانة الرئيسية فى محاورة الجمهورية، وإنما سنقصر بحثنا على السؤال السابق الذى نعتقد أنه أهم الأسئلة

التى تثيرها هذه النظرية، وأجدرها بعناية الدارس وجهده. فمن الممكن أن تفسر طبيعة المثل على أنها تعبير عن الشرط الأساسى الذى ينبغى أن يتصف به كل تفكير علمى، وهو شرط الشمول والبعد عن الجزئيات والتجرد عن الخصوصيات. وبهذا المعنى يقترب المثال أو الصورة الأفلاطونية من معنى الفكرة العامة idée générale، أو الحد المنطقى. ذلك لأنه لا علم إلا بما هو عام، أما الفردى فلا وجود له فى العلم إلا بمشاركته فى العام الذى هو وحده الحقيقى. ولو تناولنا أى تصور أو مفهوم عام، لوجدنا بينه وبين الصورة الأفلاطونية شبها واضحًا: إذ أن التصور بدوره يضم كثرة تجمع بينها وحدة مشتركة، بحيث أن أفراد هذه الكثرة "يشاركون" فى هذا التصور ويندرجون تحته، مثلما يندرج أفراد أى مثال معين تحت المثال ذاته ويشاركون فيه. ولو قمنا بتحليل لطبيعة الواقع ذاتها، لانتهينا إلى هذه النتيجة ذاتها: ذلك لأن الصفات الحسية، فى طابعها الفردى، لا تكون بذاتها معرفة، وإنما يكون الإدراك الحسى الفردى لحظة عابرة لا تتكرر. ولابد من تحليل هذا الإدراك إلى كيفيات ثابتة تقوم بينها هوية، وتتيح فهم الإدراك ذاته فهمًا معقولاً. وإذن فالمعرفة لا تكون ممكنة، وسط كثرة المتغيرات، إلا بوجود نقاط الارتكاز الثابتة هذه، التى لا يستطيع الذهن تحصيل أى علم بدونها[1].

مثل هذا التفسير – الذى يورده الأستاذ "رى A. Rey" فى أحد كتبه التى خصصها لدراسة التفكير العلمى اليونانى – يجعل من نظرية المثل تعبيرا عن روح العلم ذاتها، ولكنه تعبير يتخذ صبغة أسطورية، إذ أن أفلاطون، جريا على عادة اليونانيين فى تجسيم الكيانات الفكرية وإضفاء طابع حيوى animiste عليها، قد حول المثال، الذى هو فى الأصل مبدأ للمعرفة، إلى كيان واقعى له قدرة سببية. بل أن فكرة "التذكر" بدورها تفسر على أنها تعبير ذو شكل أسطورى عن حقيقة مألوفة فى مجال العلم: إذ أن معارفنا تتخذ شكل "تعرف" على الكثرة المعطاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة فى الذهن من قبل. وليست عملية التعرف هذه إلا نوعا من التذكر، أى إدراك الكثرة المتغيرة التى تمر بنا فى اللحظة الراهنة، من خلال عناصر ثابتة لها فى الذهن وجود سابق[2].

---

(1) Abel Rey : La maturité de la Pensée scientifique en Grèce pp. 233 – 234.

(2) Ibid., pp. 236. 340 – 342.

وإذن ففى نظرية الصور يعرض أفلاطون الشروط الضرورية لقيام كل معرفة، ولكنه يعرضها بالطريقة الأسطورية الحيوية التى كانت شائعة لدى اليونانيين عامة، وأثيرة لدى أفلاطون بوجه خاص.

ويتكرر هذا التفسير لدى عدد غير قليل من الشراح، كان من أقربهم "هافلوك Havelock" الذى أكد أن فكرة التجريد كانت شيئًا جديدًا على العقل اليونانى، الذى لم يكن قد اعتاد الرأى القائل أن أساس معرفة الأشياء لا يكمن فى مظاهرها الحسية أو أشكالها المتغيرة، وإنما ينحصر فى مجموعة من النسب والعلاقات والأفكار المجردة التى يدركها العقل لا الحواس. ولقد كانت هذه بعينها هى الفكرة المسيطرة على عقل أفلاطون، غير أنه ابتدع للتعبير عن المفاهيم المجردة لفظ "الصور"، بدلاً من أن يستخدم لفظ "التصور concept" الذى يشيع بيننا الآن. ولما كان الطريق الذى يشقه جديدًا كل الجدة، لا بالنسبة إلى الفكر اليونانى فحسب، بل بالنسبة إلى الفكر الغربى بوجه عام، فقد كان من الطبيعى أن يتطرف فى تأكيد الطابع التجريدى للصور، وأن يصل به الأمر - إمعانًا فى فصلها عن المحسوسات المتغيرة - إلى أن يجعل لها عالمًا مستقلاً قائمًا بذاته[1]. فالمثل الأفلاطونية ما هى إلا "المعقولات" وقد تأكد طابعها التجريدى إلى حد القول بوجودها قائمة بذاتها، مستقلة عن الكثرة المتغيرة، بل عن الذهن المدرك ذاته، ومن هنا جعلها أفلاطون - بطريقة أسطورية - توجد فى عالم خاص مقابل لعالمنا هذا وسابق عليه ومستقل عنه، هو عالم المثل.

هذا الرأى فى تفسير نظرية المثل الأفلاطونية يجعل من هذه النظرية تعبيرا مبكرًا عن طبيعة المفاهيم العلمية، وعن تلك العملية التى تتم بها المعرفة فى الذهن، وأن يكون ذلك تعبيرًا اكتسب طابع التطرف، شأنه شأن كل تعبير رائد عن حقيقة لم تألفها الأذهان بعد. فإذا صح هذا التفسير، كان معناه أن أفلاطون لا يختلف كثيرًا عن المثاليين المحدثين فى تأكيدهم للعنصر العقلى الكامن فى طبيعة الكون ذاته، وفى محاولتهم تفسير العالم من خلال مقولات

وانظر أيضًا:

Caird: The Evolution of Theology in the Greek Philosophers. 1904, Vol. I, P. 93.

[1] E. Havelock : Preface to Plato, pp. 262 – 264.

ذهنية معينة. ولكن هل يحق لنا بالفعل أن نضفى على آراء أفلاطون هذا الطابع المثالى الحديث؟

إن المثالية الحديثة، حين ترفض المحسوسات بوصفها "مظاهر"، ترد هذه المحسوسات إلى معطيات للوعى، لا وجود لها خارج الذهن، فهى إذن ترفض ما تتصف به هذه المحسوسات من حقيقة خارجية "مزعومة" وتؤكد دور الذهن فى تكوينها. أما أفلاطون فإنه يسلب المحسوسات كل عنصر ذهنى. وهو لا يأبه كثيرًا بنفى صفة "الخارجية" عن الظواهر المحسوسة كما تفعل المثالية الحديثة – لأن كل ما يهمه هو أن يسلبها صفة الوجود الحقيقى، ويؤكد أنها لا تكون موضوعًا للمعرفة. ومن المؤكد أنه لو كان قد طاف بذهنه احتمال أن تكون المحسوسات تركيبات ذهنية ذاتية ينسب إليها – باطلاً – وجود موضوعى، لرفض هذا الاحتمال على الفور، لحرصه الشديد على حرمان المحسوسات من أى عنصر ذهنى.

ومن جهة أخرى، فإن المثال الأفلاطونى لا يشترك مع "الفكرة" كما تفهمها المثالية المحدثة، إلا فى اللفظ (idea) فقط. فالفكرة فى نظرنا موضوع ذهنى، وهى المقابل العقلى لعالم الأشياء، ووجودها لا يتصور بدون وجود العقل ذاته. أما عند أفلاطون فنجد على الدوام تأكيدًا لاستقلال المثال عن الذهن الذى يعرفه، لا عن الأشياء المحسوسة التى تشارك فى ذلك المثال فحسب. وبعبارة أخرى، ففى المثالية الحديثة ترد الحقيقة والوجود معًا إلى الفكر، أما فى الأفلاطونية فإن المثال يصبح هو ذاته حقيقة ووجودًا مطلقًا يخضع له الفكر. ففى الأفلاطونية نغمة واقعية واضحة، ولكنها ليست واقعية الأشياء أو المحسوسات، وإنما هى واقعية المثل أو المعقولات.

ولقد حرص "تيلور" على تأكيد الفارق بين الأفلاطونية والمثالية الحديثة تأكيدًا قاطعًا، فقال: "إن نظرية أفلاطون فى المثل ideas بوصفها الموضوعات الحقيقية للمعرفة، ليست على الإطلاق مذهبًا فى المثالية Idealism، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة. فهو يطلق على تصورات العلم اسم المثل. لا لشىء إلا لأنها تكون الصور أو الأنماط التى يشيد على أساسها عالم الأشياء، إذ أن كلمة Idea (eidos) لا تعنى إلا "الشكل" و"الصورة" فحسب. وإن مقصد أفلاطون ليفوتنا تماما لو أننا سمحنا لرأى باركلى فى "الفكرة doxa"، من حيث هى حالة للذهن، بأن يؤثر فى تفسيرنا له. فالرأى القائل بأن المثال Idea شىء لا يوجد إلا فى داخل "نفس"، وبالتالى فهو "فكرة" لا يظهر فى

كتابات أفلاطون إلا مرة واحدة، فى إحدى فقرات محاورة "بارمنيدس"، وهو لم يعرض فيها إلا لكى يرفض على الفور. ذلك لأن المثل عند أفلاطون ليست "حالات" للذهن العارف، وإنما هى موضوعات متميزة ومستقلة عنه، تكون للذهن معرفة "عنها" وعلى ذلك فإن اسم الواقعية التصورية conceptual realism أفضل وأقل غموضًا بكثير من اسم "المثالية"، للتعبير عن ذلك النوع من المذهب الذى كان أفلاطون أشهر مدافع عنه"[1].

ولقد حاولت بعض المذاهب المثالية أن تجعل من الأفكار صورًا فى الذهن الإلهى، وكان هذا الرأى - بدوره - واضحًا عند باركلى. ولكن أفلاطون يجعل من المثل معايير يقبلها مدبر الكون ذاته. وإذا كان "مثال الخير" عند أفلاطون هو أقرب الأفكار لديه إلى معنى كلمة "الله" كما يفهمها الإنسان الحديث، فمن المؤكد أنه لم يقبل الفكرة القائلة إن مثال الخير يخلق المثل الأخرى من العدم، بل إن هذه المثل هى المقاييس التى يستخدمها فى تنظيم الكون، وهى مستقلة عنه وإن كانت خاضعة له[2].

وإذن فهناك عقبات أساسية تعترض طريقة التفسير التى أوردناها من قبل، والتى تحاول أن تجعل من المثل الأفلاطونية تعبيرا عن المعقولية الكامنة فى العالم، وإن كان ذلك تعبيرًا اتخذ فى ظاهره صبغة أسطورية متطرفة. ومن المؤكد أن هذا التفسير، الذى تعترضه كل هذه العقبات، يبدو أكثر إرضاء للعقل، لأنه على الأقل يجعل نظرية المثل أقرب إلى عقولنا، وينفى عنها ذلك الطابع الأسطورى الذى يرتبط بالتأكيد الحرفى لوجود "عالم المثل"، ويجعل هذا العالم كامنا فى عالمنا الفعلى، أو فى أذهاننا من حيث أنها هى التى تضفى النظام والمعقولية على العالم الفعلى ومع ذلك فإن إرضاء العقل ينبغى ألا يتم على حساب الشواهد العديدة التى تثبت أن المثل الأفلاطونية كانت مقصودة بمعناها الحرفى الذى ينفر منه العقل الحديث. والحق أنه لو كان قصد أفلاطون الحقيقى هو التعبير بطريقة أسطورية عن الطبيعة المجردة للتصورات العقلية، لما كان فى ذلك مختلفًا عن أرسطو إلا فى طريقة التعبير فحسب. ومع ذلك فمن المعروف أن ثورة أرسطو على فكرة المثل الأفلاطونية لم تكن تهدف إلا إلى

---

(1) A.E. Taylor : The Mind of Plato, pp. 43 – 44.

(2) انظر الشرح الذى قدمه روس W.D. Ross للعلاقة بين مثال الخير وبقية المثل فى كتاب: .Plato'sTheory of Ideas, PP. 41- 43

تفسير المثل على أساس أنها هي التصورات المجردة عن كل عنصر محسوس. فلم يكن لهذه الثورة معنى إذن لو كان هذا الهدف هو الذى اتجه إليه أفلاطون منذ بداية الأمر.

والواقع أن الفارق بين الموقفين فارق حاسم: فحين تكون المثل تعبيرًا عن المبادئ المعقولة الكامنة فى العالم ذاته، يكون تفسيرها على هذا النحو غير متعارض مع التفسير العلمى للظواهر على الإطلاق. أما حين تكون المثل منتمية إلى عالم خاص بها، وحين نؤكد استقلالها التام عن هذا العالم وعلوها عليه، وحين تكون معرفتنا بظواهر هذا العالم "تذكرا" للمثل بالمعنى الحرفى للكلمة - فإن هذا المعنى يغدو حائلاً دون التقدم العلمى ويصبح التخلص منه أمرًا ضروريًا لتحقيق سيطرة العقل فى مجال المعرفة. ولو أننا نظرنا إلى الفكرة فى ضوء السياق العام لآراء أفلاطون عن العلم كما عرضناها فى الفصل السابق - لأصبح التفكير الأخير مرجحًا إلى حد بعيد. فأفلاطون لم يكن يعترف بكل ما نسميه الآن "علومًا"، وإنما كان يدرجها فى باب المعرفة الظنية. والعلم الوحيد الذى كان يحمل له الاحترام هو الرياضيات، والفلك بدرجة أقل. ومع ذلك فقد كان احترامه لهذين العلمين يختفى بمجرد أن يقترب أولهما من العالم المحسوس لاستخلاص نماذج منه تعين على فهمه، وبمجرد أن يعتمد ثانيهما على عنصر المشاهدة والملاحظة. ومثل هذا الفصل القاطع بين عالم العقل وعالم الأشياء يوحى بأن أفلاطون لم يكن ليقبل الرأى القائل أن المثل ليست إلا تعبيرًا عن عنصر المعقولية فى العالم الذى نعيش فيه.

إن التفسير الأقرب إلى الواقع هو أن أفلاطون أراد من المثل أن تكون أنموذجًا من الثبات والأزلية يحتذيه العقل فى فهمه للواقع المتغير ولا جدال فى أن لفكرة الثبات ارتباطات قوية فى ذهن أفلاطون، منها ما هو نظرى بحت، ومنها ما هو اجتماعى وسياسى[1]. والأمر الذى يكاد يكون مؤكدا هو أن رغبة أفلاطون فى إيقاف التغير، وحملته على الحركة والصيرورة، هى التى دفعته إلى اتخاذ هذا الموقف المتطرف، وإلى وضع عالم المثل فى مقابل عالم الواقع المتغير. وعلى هذا الأساس تبدو نظرية المثل أقوى تعبير عن أزلية القانون الذى يتحكم فى العالم، وينبغى أن يتحكم أيضًا - بنفس الثبات والصرامة - فى عالم

---

[1] انظر مثلا تفسير "سارتون" لفكرة الثبات عند أفلاطون على أساس نزعته المحافظة. (History of Science, Vol. I, p. 410).

الإنسان، لكي يحقق فيه نظامًا يضمن القضاء على كل تغير، ويحفظ لكل موجود وجوده على ما هو عليه.

وإذا شئنا أن نزيد الفكرة السابقة إيضاحًا، لقلنا أن المعقولية عند أفلاطون ليست هي القانون الكامن في حركة التغير ذاتها، وإنما هي قانون يفرض على هذه الحركة من الخارج، ويقضي على عنصر التحول والصيرورة فيها. وعلى حين أننا ننظر اليوم إلى القانون العلمي على أنه هو التعبير المنظم عن مبدأ التغير ونظامه في الظواهر ذاتها، فإن أفلاطون كان يريد من العقل أن يتجاوز هذا المبدأ، الذي هو في رأيه مبدأ "عرضي"، ليصل إلى ما يوجد وراءه من ثبات ودوام. صحيح أننا اليوم لا ننكر وجود نوع من الثبات في القانون العلمي - وهو الثبات الذي لابد منه لضمان موضوعية ذلك القانون واتفاق الأذهان عليه، بل لمجرد إمكان معرفته - غير أننا نستمد ذلك الثبات من صميم العلاقات التي تعبر عن إيقاع الحركة والتغير في الظواهر. ومن جهة أخرى فنحن لا نربط هذا الثبات "بالأزلية"، إذ نؤمن بأن معرفتنا بدورها خاضعة لمنطق التغير، وبأن من أسس الروح العلمية أن نترك المجال مفتوحًا لأي تطور يطرأ على فهمنا للعالم - وهو تطور لا ينبعث في أذهاننا تلقائيًا، وإنما ينشأ عن ذلك الرجوع الدائم إلى الظواهر، والاتصال المستمر بين الذهن العارف وبين الواقع، ومحاولة زيادة فهمنا له دقة على الدوام. وإذن، فمازال العقل البشري يربط بين إمكان المعرفة وبين وجود نوع من الثبات في القوانين التي يتعامل بها عقله مع العالم، غير أن هذا الثبات كامن في قلب الواقع المتغير نفسه ومستمد منه، وهو ليس على الإطلاق نظامًا أزليًا يفرضه عليه عقل مترفع عن عالم الأشياء ومنفصل عنه انفصالاً قاطعًا. وبالاختصار، فإن أفلاطون إذا كان قد أراد من نظرية المثل أن تعبر عن طبيعة النظرة العقلية إلى العالم، من حيث أنها تتخلى عن الطابع العرضي للظواهر المتغيرة، وتعلو على التقلبات العشوائية للأذهان الفردية أو للأحوال المتغيرة في الذهن الواحد، فإنه قد تطرف في تأكيده هذا إلى الحد الذي يجعل من المثل عنده عائقًا في وجه المعرفة العلمية لا تعبيرًا أصيلاً عنها.

تشبيه الكهف:

في مطلع الكتاب السابع من محاورة الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيها مشهورًا نستطيع أن نعده قمة للمحاورة بأسرها، بل لمذهب أفلاطون بوجه عام، وربما كان تلخيصًا لتراث فلسفي كامل. ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبلغ قمتها في

مثال الخير، الذى هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة إزاءه فى تعجب وحيرة، ويخوض أفلاطون بحثه فى مثال الخير بحذر شديد، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغى – ولا يمكن – الاقتراب منه إلا فى حدود معينة لا يستطيع العقل البشرى تجاوزها. فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبى الذى يكتفى بالصفات السلبية للألوهية تأكيدا لعلو الفكرة على الأفهام، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته، تعبيرًا عن استحالة الوصول إلى هذه الصفات بطريق مباشر.

ولقد أورد أفلاطون فى الكتابين السادس والسابع سلسلة من التشبيهات تكون كلها حلقة متكاملة، هى تشبيه الشمس، والخط، والكهف. كل هذه التشبيهات لا تهدف، فى واقع الأمر، إلا إلى محاولة الاقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذى لا يتناوله أفلاطون إلا بتبجيل وتقديس شديدين، فهو يشبه الخير بالشمس، ويشبه العالم الذى يدين بوجوده للخير بالأشياء التى تتلقى نور الشمس ولا ترى إلا بفضله، أما العقل الذى هو وسيلتنا إلى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التى هى العضو المختص برؤية النور فى الإنسان. وفى تشبيه الخط يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة، التى تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية، وتنتهى إلى تعقل المثل الخالصة، وعلى رأسها الخير[1].

ومن المعترف به أن تشبيه الكهف امتداد لهذين التشبيهين السابقين، بل أنه فى رأى بعض الشراح يكون معها، ولاسيما تشبيه "الخط"، وحدة واحدة،وتشبيها واحدا[2]. فالهدف من هذه التشبيهات كلها واحد، وهو أن يشرح بطرقة مجازية ذلك الموضوع الذى لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة، والذى هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية، وكل وجود حقيقى، وهو فضلاً عن ذلك الأنموذج الذى لا يكون بدونه حكم صحيح للدولة، أو تربية سليمة للفرد. ومع اعترافنا بأن تشبيهات النور (أو الشمس) والخط والكهف تكون كلها وحدة واحدة، أو حلقة متصلة فى تشبيه واحد يزداد إحكامًا ودقة بالتدريج، فإنا نستطيع أن نلمح مع ذلك نوعًا من التخصص فى كل من هذه الشبيهات، أو نوعًا من الحركة الديالكتيكية بينها. ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه أى بمحاولة

---

[1] انظر الجزء الأخير من الفصل السابق.

[2] N.R. Murphy : The Interpretation of Plato's Republic, Oxford. 1960, P. 156.

الاقتراب من الخير ذاته من خلال أقرب الأمثلة إليه، وهو الشمس. وتشبيه الخط يتعلق بالذات التى تعرف هذا الموضوع، أى بدرجات المعرفة التى يمر بها ذهن الإنسان فى انتقاله من الجهل التام إلى المعرفة العقلية الخالصة التى هى وسيلته إلى معاينة الخير. أما تشبيه الكهف فيتعلق بالذات والموضوع معًا، إذ أنه يتحدث عن حالات العارف فى انتقاله من الجهل إلى العلم، أو من انطماس العقل إلى استنارته، كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته، أى عن المراتب المتدرجة للواقع، من اللاوجود كما تمثله الظلال إلى الوجود الكامل كما ترمز إليه الشمس. ومعنى ذلك أن تشبيه الكهف مركب من المتشبهين السابقين، يجمع بين المعرفة وموضوعها فى وحدة واحدة، ويواصل مهمة تشبيهى الشمس والخط، ولكن على مستوى أعلى وأعقد.

لقد كان من الطبيعى أن يوحى تشبيه الكهف، فى تعقده وتعدد جوانبه، بتفسيرات متعددة. فمن الممكن أن يفسر تفسيرًا سياسيًا، على أساس أنه يشير إلى الفارق بين معرفة الفيلسوف - الذى هو جدير بحكم الدولة - ومعرفة أولئك الذين يحتاجون إلى الفيلسوف لكى يقودهم إلى النور. ومن الممكن أن يفسر - كما قال أفلاطون ذاته فى مستهل التشبيه - من خلال فكرة الاستنارة Paideia والافتقار إلى الاستنارة apaideusia وهو التفسير الذى يقول به "ييجر"، بل يتخذ منه عنوانا لكتابه المشهور عن المثل العليا للحضارة اليونانية[1]. وتبعًا لهذا التفسير يكون تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطين من الحياة: حياة تفتقر إلى الاستنارة، مع الظلام داخل الكهف، وحياة مستنيرة تدرك حقائق الأشياء فى ضوء الشمس. وهو بالتالى مقارنة بين نوعين من القيم، لا يعد أحدهما وجها سلبيًا للآخر فحسب، بل يعد حالة فعلية تعيش فيها أغلب البشر ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من قوة، ويضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها، أى أنه حالة إيجابية منحرفة، يجد فيها الناس رضاء فعليا، ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف فى مواجهة المتعة التى يجدها الفيلسوف فى حياته ويستمدها من قيمه. ففى الكهف إذن نظام متكامل يعمل على إرضاء هذا المزاج المفتقر إلى الاستنارة، والدفاع عن قيمه ضد كل نزوع فلسفى إلى الحقيقة. وبالاختصار، فالكهف يصور الصراع

---

[1] انظر أيضا العرض الجيد الذى قدمه الدكتور عبد الغفار مكاوى لوجهة النظر هذه فى مقال عنوانه "كهف أفلاطون" بمجلة "المجلة"، عدد أكتوبر ١٩٦٦.

الأزلى بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية، وهو صراع قد يدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر.

على أن التشبيه ينطوى – فى رأينا – على عنصر آخر لا يقل أهمية عن العناصر السابقة، هو المقارنة بين مستويات الواقع، وهى مقارنة تنتمى إلى صميم الميتافيزيقا، بل أنها ربما كانت أوضح تلخيص لنمط كامل فى التفكير الميتافيزيقى كان له أكبر الأثر فى تحديد مجرى التفكير الفلسفى التقليدى بأسره. فلنحاول إذن كشف هذا الوجه من أوجه تشبيه الكهف، واستخلاص ما له من دلالة ميتافيزيقية كبرى.

كان الكهف موضوعا يتردد طوال تاريخ الأساطير والعقائد البشرية. فللكهف، من حيث هو تكوين مادى، قدرة فريدة على إثارة خيال الإنسان، وهى قدر تتجلى بصورة متكررة فى ضروب شتى من أساطير الإنسان وفنونه وآدابه. فمنذ أبعد عصور التاريخ، نجد الكهف مكانا ملائما للوحى، وللرؤيا[1]. والكهف رمز واضح لحاجة الإنسان إلى الحماية والمأوى والشعور بالاطمئنان من أخطار العالم الخارجى، ولكن فيه، من ناحية أخرى، من الغموض ما يجعله مصدرا دائما للإلهام، ومدخلا مفضلا ينتقل به خيال الإنسان من العالم الطبيعى إلى عالم ما فوق الطبيعة.

ولقد أشار "شول Schuhl" إلى تلك الأبحاث التى ثبت فيها أن من الممكن مقارنة عناصر الكهف الأفلاطونى بمسرح الظل فى الشرق الأقصى، واقتبس قولا لأحد الباحثين، مفاده أن عرض مسرح الظل فى الهند كان يتم فى كهوف. وهو يستدل من ذلك على أن أفلاطون كان يصف فى تشبيهه هذا منظرا يؤلف على الأرجح جزءا من شعائر دينية كتلك التى تؤدى بعد بلوغ مرحلة السلوك فى عبادات الأسرار القديمة[2]. ومع ذلك فربما كان مصدر التشبيه أعم من هذا بكثير: ذلك لأنه إذا كان الكهف رمزا لحاجة الإنسان إلى المأوى، فقد كان الطبيعى أن يلجأ إليه الإنسان، منذ أقدم العصور، ملتمسا فيه الأمن والطمأنينة. وأغلب الظن أن ظروفا طبيعية متعددة كانت ترغمه على أن يلتزم

---

[1] يعد "غار حراء" أوضح مثل لخاصية الكهف هذه، فى تاريخ الحضارة الإسلامية. وتنتهى قصة "أهل الكهف" إلى نفس التراث، وإن كانت تصف حادثا أقدم عهدا.

[2] Pierre- Maxime Schuhl: La fabulation Pilatonicienne, Paris, (PUF) 1947, P. 60.

كهفه فترات طويلة لا يبارحه. وخلال هذه الفترات الطويلة كان من الطبيعي أن يوقد النار التماسا للدفء أو درءاً لغائلة الوحوش، أو تبديدًا لظلام الكهف الدامس ومن المؤكد أن هذه النار كانت تبعث داخل الكهف ظلالاً تثير مخيلة الإنسان، فيبدو له الكهف أشبه بعالم صغير فيه كائنات ذات أشكال شتى. فإذا ما عاد، في فترات الأمن النسبية، إلى العالم الخارجي، وغادر كهفه طلبا للغذاء، تكونت لديه فكرة ازدواج العالم بين الواقع الخارجي وبين ظلال الكهف التي هي صدى مصغر لهذا الواقع.

تلك إذن صورة نستطيع أن نقول إنها كامنة – بمعنى ما – في اللا شعور الجماعي للإنسانية، وهي تتجسد من آن لآخر في شكل أسطورة أو قصة أو قصيدة أو لوحة أو تمثال.

ويرجع انتشار الفكرة التي تعبر عنها هذه الأسطورة إلى سهولة الرموز المستخدمة فيها، بحيث كان كل مفكر يجد فيها ما يريد، وكانت الأسطورة ذاتها تقبل أشد التفسيرات تنوعًا ومرونة. ففي كل عصر يستشعر الإنسان فيه القلق من موقفه، ويحس فيه بعدم الرضا عن الأوضاع التي يعيش فيها، كان يلجأ مرة أخرى إلى الكهف، فيلتمس في أسطورته تعبيرًا عن اتجاهه إلى الرفض. وبالفعل كانت الأسطورة ترتبط – في معظم الأحيان – بمعنى الرفض، وتزدهر في كل وقت يصطدم فيه الإنسان بعقبات لا يدرى كيف يتغلب عليها، ويحس فيه باختلال التوازن بين عالمه الداخلي والعالم الخارجي المحيط به. ولكن تصوير أفلاطون لهذه الأسطورة ربما كان أروع الأمثلة التي تجسدت فيها صورة الكهف، إذ أنه استطاع، بقدرته على الجمع بين النزعة الشعرية والمزاج الفلسفي، أن يلتقط هذه الصورة، ويرتفع بها إلى مستوى الموقف الفلسفي العميق.

ففي كهف أفلاطون، يدخل السجناء المقيدون بالأغلال في شتى أنواع العلاقات مع الظلال، ولا تكون لديهم، وبالتالي، إلا معرفة بالظواهر. ولا يبدأ الإنسان في تذوق طعم العلم الحقيقي إلا إذا خرج من سجنه، أي من الكهف، وشاهد حقائق الأشياء وعاينها مباشرة. وبهذا المعنى يكون التشبيه تلخيصا لقصة الإنسان، الذي تعوقه معرفة الظلال – أي المعرفة الحسية – عن التطلع المباشر إلى الأمور في ضوئها الحقيقي. فإذا ما طلب إلى الإنسان أن يفتح عينيه لمواجهة الحقائق، اضطرب في البداية، وظن أن حسه أصدق من فكره، ولكنه حين يتغلغل في العالم المعقول يدرك آخر الأمر مدى فداحة الخطأ الذي كان قد

تردى فيه، ولا يرضى عن النور الذى أصبح فيه بديلاً. فإذا أدركنا أن أفلاطون يشبه عالمنا الذى نعيش فيه بعالم الظلال، لتبين أنه قد انضم بالفعل إلى أولئك الذين استخدموا صورة الكهف فى التعبير عن سخطهم على العالم المحيط بهم، وتطلعهم إلى عالم مخالف. ذلك لأن هناك صلة مباشرة بين كراهية الإنسان لعالمه واحتجاجه عليه ورفضه له، وبين سعيه إلى أن ينزع عن هذا العالم كل دلالة حقيقية، ويرى فيه مجرد أشباح وظلال. فتلك العناصر التى تؤلمنى فى هذا العالم لا وجود لها، وهذه الآلام التى تنتابنى لا توجد بحق، وهذه الأخطار التى تحيط بى، وهؤلاء الأعداء الذين يهددوننى، كل هؤلاء ليس لهم وجود حقيقى. وهكذا نستطيع أن نقول أن صورة الكهف عند أفلاطون قد خلقت التميز الفلسفى الأساسى بين المظهر والحقيقة appearance and reality وأكدت أولوية عالم الأفكار فوق عالم المحسوسات، الذى كان مكروهًا دائمًا لارتباطه بأوضاع أليمة يعيش فيها الإنسان. ولما كان التميز بين المظهر والحقيقة، وتأكيد أولوية عالم الأفكار، يمثل العنصر الأساسى فى الميتافيزيقا بصورتها التقليدية فمن الممكن القول بمعنى معين أن صورة الكهف هى أساس كل ميتافيزيقا.

على أن هذه الميتافيزيقا التى خلقت العالم فوق المحسوس ليست كما أوضحنا، سوى تعبير عن كراهية الإنسان للعالم المحسوس ورفضه له. وهذا العالم الذى خلقه الإنسان وأضفى عليه كل صفات الكمال هذا العالم الثابت، المثالى الذى جمع كل صفات الخير، لم ينشأ إلا بوصفه النقيض الفكرى لعالم واقعى يعيش فيه الإنسان فعلاً ويتصف بعكس هذه الصفات. وهكذا يبدو أن أكثر المواقف الفلسفية إغراقًا فى المثالية لم ينشأ إلا فى ظل أكثر أحوال الحياة ابتعادًا عن المثالية، بل يبدو أنه كلما أمعن الإنسان فى الابتعاد بفكره وفلسفته عن الواقع والعلو عليه، وكلما ازدادت المذاهب العقلية التى يشيدها بعدًا عن المحسوس وسموا عنه، كان الواقع الذى يعيش فيه أبعد عن أحلامه عن الصورة التى ترسمها مخيلته للعالم، وكان التوازن بين الإنسان وبين عالمه أشد اختلالاً.

وعلى حين أن هذا العالم الفكرى المثالى الذى يبدعه عقل الفيلسوف هو من خلق الروح البشرية وحدها، أى أنه هو الأحق بأن يعد عالمًا وهميًا، فإن العلاقة بينه وبين العالم الواقعى المحسوس تنقلب فى الأسطورة: فيصبح هذا العالم المحسوس هو الوهمى، لأنه كما قلنا حافل بالألم، ويصبح العالم المعقول هو الحقيقى، لأن آمال الإنسان وجميع نزعاته التعويضية قد تركزت فيه. وإذا

كانت الميتافيزيقا الغربية قد أسهمت بشيء طوال تاريخها الذى دام خمسة وعشرين قرنًا منذ أفلاطون، فإن إسهامها هذا قد تركز فى دعم تلك العلاقة المعكوسة، أى تأكيد حقيقة عالم العقل الذى تخترعه الروح، ووهمية عالم الواقع والحس الذى يجد الإنسان نفسه فيه بالفعل. وإذا كان فلاسفة الغرب قد قنعوا بذلك واكتفوا به، فليس أوضح من ذلك دليلاً على انتصار أفلاطون.

على أن هناك تفسيرا آخرًا لصورة الكهف نستطيع أن نسميه بالتفسير غير المباشر، لم تكن فكرته المركزية هى احتقار العالم المحسوس كما فى التفسير السابق، أى أنه لم يكن سلبيًا مثله، وإنما كان له طابع وهدف إيجابى: هو استخدام الأسطورة وسيلة لإثبات الطبيعة الحقيقية للعلم. ونستطيع أن نقول أن هذا الهدف كان بدوره فى ذهن أفلاطون حين استخدام الأسطورة، ولكن لم تكن له أهمية الهدف السابق، ولا يمكن أن ينسب إليه إلا بطريق غير مباشر.

ففى الأسطورة إشارة هامة إلى طبيعة المعرفة، التى لا تحصل إذا اكتفى المرء بما يراه فحسب، بل ينبغى أن تتجاوز مجال المحسوسات المباشرة، وأن يفترق العالم فى نظرته إلى الأمور عن الرجل العادى فى اكتفائه بالسطح الظاهرى للعالم فحسب. لقد كان اكتفاء الناس بما يرونه فعلاً، فى مجال العلم، هو الذى جعلهم يعتقدون مثلاً أن الشمس هى التى تدور حول الأرض، ويحاربون الرأى الصحيح فترة طويلة، على حين أن مكتشفى النظرة الجديدة إلى العلاقة بين الأرض والشمس كانوا يتبعون تعاليم أفلاطون فى الأسطورة حين لم يكتفوا بالمظهر الذى يرونه فعلاً للعالم: فمن طبيعة المنهج العلمى أنه يقتضى نوعًا من التحرر مما تأتى به الحواس. ولسنا نعنى بذلك أن العالم ينبغى عليه أن ينكر على الدوام شهادة الحواس، وإنما نعنى أن عليه أن يقارن بين مختلف إدراكاته الحسية، وأن يحكم عقله فيها، وألا يكون خاضعًا للمظهر الذى تتبدى عليه فى كل الأحوال. وهكذا يمكن القول أن أفلاطون قد عبر عن شرط ضرورى من شروط الروح العلمية فى هذه الأسطورة، وإن كان قد تطرف فى تأكيد التضاد بين عالم الأفكار العلمية وبين العالم المحسوس إلى حد تأباه الروح العلمية السليمة. فهذه الروح العلمية توافق على رأى أفلاطون القائل أن الفكرة التى يكونها الذهن عن الظواهر، وليس المظهر الذى تتبدى عليه هذه الظواهر للحواس، هى الموضوع الحقيقى للعلم، ولكنها لا توافق على رأيه القائل إن الفكرة وحدها هى الحقيقة، بينما العالم المحسوس وهم. كذلك تقبل الروح

العلمية رأى أفلاطون القائل أن الأشياء الفردية، بما تتميز به من تنوع وتغير دائمين، لا يمكن أن تخلق أى علم، بل ينشأ العلم بالتعامل مع أفكار هذه الأشياء، وهى أفكار عامة تلخص القيم الثابتة للأشياء المتغيرة. ولكن العلم لا يقبل رأى أفلاطون القائل أن الأفكار توجد خارج العالم المحسوس، وأنها هى سبب وجوده، وبالاختصار، فالروح العلمية لا تجد نفسها مضطرة، لكى تثبت وجود الحقيقة، إلى أن تقول أن هذه الحقيقة تكون عالمًا قائمًا بذاته، سابقًا لهذا العالم ومستقلاً تمامًا عنه، كما قال أفلاطون، بل هى تعترف بأن لهذه الحقيقة طبيعة فكرية، وبأن ما فيها من أفكار قد استخلصت من هذا العالم الواقعى بجهد متدرج.

وما دمنا قد تحدثنا عن الجهد الذى يحتاج إليه استخلاص الأفكار، فمن واجبنا أن نلاحظ أن أفلاطون قد أشار فعلاً إلى هذا الجهد فى الأسطورة، حين تحدث عن الصعوبة التى يلاقيها سجين الكهف عندما يخرج إلى العالم الحقيقى، وعن المقاومة التى يبديها أول الأمر لعملية التنوير التى يمر بها، وفى هذا إدراك صحيح للمجهود الذى يقتضيه العلم من الباحث. وهو مجهود يشهد به كل كشف علمى له قيمة.

***

فإذا انتقلنا الآن إلى نقد تشبيه الكهف كما صاغه أفلاطون، لوجدنا أن هناك ضعفًا أساسيًا فى بناء هذا التشبيه: فالمفروض أن هناك توازيًا كاملاً بين الصورة التى يرسمها وبين الانتقال من العالم المحسوس إلى العالم المعقول. ولكن الواقع أن هذا التوازى غير دقيق: فالسجين الذى يغادر الكهف إلى عالم النور الحقيقى، ينتقل من مكان إلى مكان آخر لا فرق بينه وبين الأول إلا فى الدرجة فقط. أى أن كل ما يحتاج إليه السجين فى هذا الانتقال هو تعويد حواسه على الضوء الزائد فى العالم الحقيقى، وهو لا يختلف عن الضوء الخافت فى عالم الظلال إلا فى الشدة فحسب: ونفس الحواس التى كانت كفيلة بأن ترشده فى عالم الظلال تستطيع أيضًا، بشىء من التدريب، أن ترشده فى العالم الحقيقى. أما الوجه الآخر من الصورة التى أراد أفلاطون أن يرسمها، وهو الانتقال من العالم المحسوس إلى عالم المثل، فيختلف عن ذلك كل الاختلاف: فهو انتقال إلى عالم لا تنفعنا فيه حواسنا على الإطلاق، ويوجد بينه وبين العالم الأول فارق أساسى فى الكيف ويحتاج إلى تغيير كامل لكل أداة يستخدمها

الإنسان فى المعرفة. وعلى حين أن الحواس فى حالة أسطورة الكهف سرعان ما تتأكد من أن العالم الجديد الذى انتقلت إليه هو الأكثر حقيقة، فإن الانتقال فى الحالة الثانية إلى العالم المعقول يكون انتقالاً إلى عالم من الأفكار التى لا تمثل شيئًا إلا نفسها. وإذا كان الصعود إلى رؤية الأشياء الحقيقية يزيد السجين المتحرر التصاقًا بالواقع وإدراكًا لحقيقته، فإن الصعود إلى عالم الصور أو المثل الأفلاطونية يبعد الذهن عن الواقع ويفقده صلته به، ويفصله فى عزلة زاهدة عن عالم الناس وعالم الأشياء.

ومع ذلك فقد تصور أفلاطون أن التوازى تام بين الحالتين وبالتالى أن عالمه المثالى أكثر حقيقة بدوره، وتبعه فى ذلك الفكر الغربى فى أساسه، فنجم عن ذلك انقلاب أساسى فى الأوضاع، تصور فيه المفكرون أن الحقيقة وهم وأن الوهم هو الحقيقة، وأن المعقول المجرد الذى يفكر فيه الإنسان أكثر حقيقة من المحسوس العينى الذى يراه ويلمسه، وبالاختصار، إن الماهية أكثر حقيقة من الوجود. وعلى أساس هذه الأوضاع المقلوبة شيدت مذاهب فلسفية بأسرها فى الفكر الغربى. وبذلك يمكن القول، بمعنى معين، أن السجين، الذى لم يكتف بظلاله وبعالمه الضيق، قد انتقل بالفعل إلى عالم أضيق وأقل حقيقة منه، وخلق لنفسه أصنامًا عبدها بمحض إرادته واختياره.

أفلاطون بين الفلسفة والفن

يصف مؤرخ الفلسفة الكبير "تسلر" مدينة أفلاطون المثلى كما رسمها في محاورة الجمهورية بأنها عمل فني فحسب، لا يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها[1]. ومن الجائز بالفعل أن هذه المدينة المثلى كانت تبعد عن الواقع إلى حد يتوهم المرء معه أنها وليدة الخيال الفني عند خالقها فحسب. ومع ذلك، ففي هذا الرأي تناقض أساسي: إذ أنه ينطوي ضمنًا على افتراض أن الفن عند أفلاطون منفصل عن الواقع العملي، وليس له غرض إلا إرضاء الخيال المحض. ولكن الواقع أن أفلاطون قد أخضع الفن للاعتبارات العملية وباعد بينه وبين مجال الخيال البحت. فكيف إذن تكون صورة الدولة عنده خاضعة لمقتضيات الفن، في الوقت الذي كان فيه الفن ذاته خاضعا لمقتضيات الدولة؟ وكيف تكون السياسة كما رسمها أفلاطون لمدينته المثلى مجرد عمل فني، في الوقت الذي كان يدعو فيه إلى أن يكون الفن أداة في يد السياسة؟ لا يمكننا أن ننكر أن رأي "تسلر هذا ينطوي على تناقض أساسي. ومع ذلك فإن جذور هذا التناقض ترجع إلى أفلاطون ذاته: إذ أنه ظل مترددا بين الفلسفة والفن، ولم يستطع أن يتخذ موقفا نهائيا يحدِ فيه الجانب الذي ينحاز إليه، بحيث يظل الباحث الأفلاطوني حائرا على الدوام في تحديد رأيه الحقيقي منهما، فلا يدري أن كان الفن وسيلة لغاية هي الفلسفة. أم أن الفلسفة – بمعنى أعمق – وسيلة لغاية هي الفن. وإذا كان موقف أفلاطون ذاته يبلغ هذا القدر من الغموض، فمن الطبيعي أن يمتد تأثير هذا الغموض إلى كل من يتناول هذا الموضوع.

وستكون مهمتنا في هذا الفصل هي محاولة تحديد موقف أفلاطون بين الفلسفة والفن، وكشف التناقض الأساسي الذي شاب فكره بأسره. وسوف يكون لزاما علينا أن نستخدم لفظ "الشعر أحيانًا بمعنى مرادف للفن بوجه عام، إذ أن

---

(1)Zeller: Plato and Academy. Op. Cit., p. 375.

حملة أفلاطون على الفن قد تركزت بوجه خاص على الشعر، ومع ذلك فسوف نعرض لضروب الفن الأخرى بالقدر الذى يكفى لإيضاح معالم تفكيره وكشف مواطن ضعفه فى هذا الميدان.

اعتراضات أفلاطون على الشعر:

١- فى الكتاب الثالث من الجمهورية (٣٩٢ - ٣٩٣) يعرب أفلاطون عن رأى غريب فى الشعر، يقول فيه أن أسلوب السرد أو الحديث المباشر أفضل من الأسلوب الدرامى الذى ترد فيه الكلمات على لسان شخصيات يصورها الشاعر. ذلك أولاً لأن الكثرة فى ذاتها شر. ومن هنا كان العمل الشعرى الذى ينطوى على كثرة من الشخصيات والمواقف والاتجاهات أسوأ من العمل البسيط الذى يصل إلى هدفه مباشرة. فالشعر غير المتنوع أفضل من الشعر المزدحم بالتنوع والتغيير(٣٩٧). وثانياً لأن الشاعر الذى يقدم كثرة من الشخصيات لابد أن يتقمص كلا من هذه الشخصيات. فإن كان منها ما هو ضعيف أو جبان أو متخاذل، انتقلت هذه الرذائل بدورها إلى نفس الشاعر، لأن النفس تتأثر بالمحاكاة، وتغدو بالتدريج على شاكلة من تحاكيهم. فالشاعر يفقد شخصيته فى شخصيات الآخرين، إن جاز هذا التعبير، ولابد أن يكون قد اكتسب شيئا من الشر إن كان قد استطاع أن يتحدث بلسان الأشرار ويحسن التعبير عن مواقفهم. وبعبارة أخرى فالفنان الخالى يحاكى العمل الذى يخلقه، ويكتسب شيئا من طبيعته، أو يكسبه شيئا من طبيعته الخاصة، التى ينبغى أن يكون فيها شىء من الشر حين تخلق عملا ينطوى على عنصر الشر. ومن الواضح أن أفلاطون كان فى ذلك متأثرًا بالمبدأ العام الذى أكده مرارًا فى محاورة الجمهورية، وهو المبدأ القائل أن كل شخص ينبغى أن يقوم بالعمل الذى تؤهله له طبيعته - وهو مبدأ يمكن، بعد تحوير بسيط، أن يتحول إلى مبدأ آخر، يقول أن العمل الذى يقوم به كل شخص إنما هو تعبير عما هو كامن فى طبيعته.

ولقد وصفنا هذا الرأى من قبل بأنه غريب، لأن من المستغرب بالفعل أن تصدر أحكام كهذه عن أفلاطون. ذلك لأن أفلاطون كان، بمعنى معين، كاتبا دراميًا، وكانت أنجح محاوراته هى تلك التى لجأ فيها إلى نفس هذه الطريقة التى ينتقدها. ولو كان الفنان الخالق تفسد طبيعته إذا تقمص الشخصيات التى يتحدث باسمها، أو يفسد طبائع سامعيه إذ يجعلهم يتعاطفون مع هذه الشخصيات،

لوجب أن تكون طبيعة أفلاطون قد فسدت نتيجة لتصويرها شخصيات يعدها هو ذاته بغيضة أو ذات آراء باطلة، مثل كاليكليس وثراسيماخوس وبروتاجوراس، وأن تكون طبيعة تلاميذه في الأكاديمية قد شوهت نتيجة لتعرضها لأمثال هذه المؤثرات من خلال محاورات أفلاطون ذاتها. ولو حكمنا على الأمر بمقاييس فنية سليمة لقلنا بالطبع أن الفن الأقدر على تصوير مختلف المواقف والشخصيات هو الفن الرائع بحق. ذلك لأنه لا مجال للمقارنة – من الوجهة الجمالية – بين حديث مباشر يصف أهدافه مباشرة وبين عمل فنى معقد متعدد الشخصيات، يوصلنا إلى هذا الهدف نفسه ولكن من خلال بناء درامى متكامل.

ولكن من المؤكد أن أفلاطون لم يكن يضع فى ذهنه المقاييس الجمالية حين أصدر هذه الأحكام، وإنما أصدرها على أساس مقاييس فلسفية لا صلة لها على الإطلاق بالشعر أو الفن في عمومه. فهناك مغالطة واضحة فى إقحام مبدأ "الثبات خير، والتغير والكثرة شر وفساد" (وهو من الوجهة الفلسفية ذاتها مبدأ لا يمكن الاعتراف به على أى نحو مطلق) فى مجال الفن. ولو صح هذا المبدأ لكان معناه أن القطعة الموسيقية التى تعزفها آلة واحدة لابد أن تكون أفضل من تلك التى تعزفها فرقة كاملة، وإن القطعة ذات الصوت أو الإيقاع الموحد أفضل من القطعة البوليفونية ذات الصوت أو الإيقاع الموحد أفضل من القطعة البوليفونية ذات الإيقاعات المتباينة، وأن الموعظة الأخلاقية أفضل بالضرورة من الرواية أو المسرحية ذات البناء المعقد – وهى كلها أحكام تطبق على الفن، بطريقة غاشمة، مبادئ فلسفية مشكوكًا فى صحتها حتى فى مجالها الخاص.

وترتب على هذه الطريقة الباطلة فى نقل المبادئ الفلسفية من مجالها الأصلى إلى مجال الفن الذى لا تربطه بها صلة، أن عاب أفلاطون على الشعر كل ما هو مميز بحق للعمل الشعرى. ذلك لأن ما وجهه إلى الأسلوب الشعرى من انتقادات هو فى واقع الأمر لب الموقف الدرامى، أعنى القدرة على تصوير الشخصيات بدقة وإحكام. وبعبارة أخرى فقد كان أفضل ما فى الشعر أو الأدب رذيلة فى نظر أفلاطون.

ولو نظرنا إلى فكرة المحاكاة ذاتها من الوجهة النفسية، لوجدنا أن أفلاطون كان يخلط بين عملية خلق الشخصيات كما يقوم بها الشاعر أو الأديب، وبين عملية التمثيل أو إعادة التصوير التى يقوم بها الممثل. فالممثل – كما يقول

هافلوك[1] - يمكن أن يحاكى، لأنه يتقمص الشخصية إذا أراد إظهارها بمظهرها الحقيقى، أما الشاعر فلابد له أن يحتفظ باستقلاله حتى يتيح لقدرته الفنية أن تخلق مختلف الشخصيات التى كثيرًا ما تكون متعارضة فيما بينها. أى أن معنى المحاكاة لا ينطبق على فعل الخلق مثلما ينطبق على فعل الأداء والتمثيل. وحتى فى حالة التمثيل ذاتها، فمن الصعب أن يحكم المرء على الممثل الذى يقوم بأدوار شريرة بأنه يصبح نتيجة لذلك شريرًا، أو على من يمثل شخصيات خيرة بأنه لابد أن هو ذاته شخصًا ميالاً إلى الخير، أما إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية المستمعين أو المشاهدين الذى يفترض أفلاطون أن نفوسهم تتشتت بين الشخصيات المتعددة التى يشاهدونها، وتتأثر بالنماذج السيئة منها، فإنا نستطيع أن نتصور نتيجة عكسية لهذه المؤثرات: إذ أن روعة بناء العمل الفنى المعقد يمكن أن يكون لها تأثير رفيع فى النفس المتذوقة للفن، كما أن الشخصيات الشريرة قد تؤدى فى سياق العمل الفنى المتكامل دورًا يؤثر فى النفس تأثيرًا مضادًا، فضلاً عن أن من الممكن النظر إلى هذه المؤثرات الفنية - كما فعل أرسطو - على أنها تؤدى إلى التطهر من الانفعالات الموازية لها فى الحياة الواقعية.

٢- وكما يعترض أفلاطون على الشعر على أساس أن له تأثيرًا سيئا فى الطبيعة البشرية بما يقدمه إليها من نماذج ضارة، فإنه يحمل أيضًا عليه، وعلى الفن بوجه عام، لأنه يزيف صورة الواقع، ويقدم إلينا أنموذجًا مشوهًا له. وفى هذه الحالة أيضًا يلجأ أفلاطون إلى فكرة المحاكاة فى نقد الفن، ولكن المحاكاة التى يعينها هنا هى محاكاة العالم الحقيقى، لا محاكاة مشاعر النفس البشرية وأحوالها.

ففى رأى أفلاطون أن الفن أيسر سبيل إلى تقديم صورة سطحية للعالم بأكمله. فالفنان يدعى لنفسه القدرة على محاكاة كل شىء "ذلك لأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب، بل أنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات، وكل الأحياء، فضلاً عن ذاته أيضًا، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية، وكل ما فى باطن الأرض فى العالم السفلى .. ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما؟ إن أسرع الطرق لذلك هى

---

[1] Preface to Plato, P. 22.

أن تأخذ مرآة وتدور بها فى كل الاتجاهات. وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى (٥٩٦) وهكذا يشبه أفلاطون عمل الرسام بهذه العملية التى يدير فيها الإنسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء. فإذا رسم الفنان كرسيا، فلهذا الكرسى مرتبة ثالثة من حيث الوجود، إذ أن هناك أولا فكرة الكرسى كما صنعها الذهن الإلهى. وهناك ثانيا الكرسى المادى الذى يصنعه النجار، وثالثا مظهر الكرسى أو صورته كما يرسمها الفنان. ومعنى ذلك أن العمل الفنى لا يحاكى المثل الثابتة للأشياء، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التى نراها فى العالم الواقعى، وإنما يحاكى مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب. فالفنان إذن أبعد ما يكون عن "الخلق"، بل أنه أقل مرتبة من "الصانع" ذاته، لأن الصانع، على الأقل، يأتى لنا بأشياء فعلية، أما الفنان فيحاكى تلك الأشياء الفعلية التى أنتجها الصانع. وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للفن بنظريته فى المثل، وتكون الأعمال الفنية فى نظره أقرب إلى الظلال التى هى أدنى مراتب الوجود، وأبعد الأشياء عن الحقيقة[1].

ومن الممكن القول أن رأى أفلاطون فى الفن بوصفه محاكاة تشوه الواقع وتزيفه، ينطبق أيضا على الشعر، لا على فنون كالتصوير والنحت فحسب. ذلك لأن فى الشعر من الأوزان والإيقاعات والمؤثرات النفسية ما يصرف أذهاننا عن العلاقات الحقيقية للأشياء، ويحجب عنا صورة الوجود فى حقيقته. فحين نستمع إلى قصيدة شعرية، لا تتجه عقولنا إلى الحقيقة المنطقية التى تتحدث عنها القصيدة، أو إلى معرفة علمية للموضوع الذى تتناوله، وإنما ننقاد إلى ما فى الشعر من عوامل لغوية وبلاغية وموسيقية، تكاد تصبح هى الغاية المقصودة لذاتها. هذا الوسيط اللغوى يحجب عنا الصورة الحقيقية للواقع، ويبعث فينا مشاعر لا صلة لها بالرغبة الأصيلة فى المعرفة، مثلما تحجب عنا ألوان الرسام حقيقة الموضوعات التى تصورها، وتقدم إلينا خيالات وظلالا يتركز عليها اهتمامنا وكأنها هى كل ما ننشده من حقيقة.

وليس من العسير أن يدرك المرء نقاط الضعف فى هذا الوجه من أوجه نظرية المحاكاة عند أفلاطون. ذلك لأنه لا يمكن أن يكون نظرية عامة فى الفن، لأن هناك فنونا لا تنطبق عليها فكرة المحاكاة هذه أصلا، وبالتالى لا يمكن أن

---

[1] انظر للمؤلف مقال: "النظريات اليونانية فى فلسفة الفن" مجلة "المجلة" العدد ٩٣، سبتمبر ١٩٦٤م.

توصف نواتجها بأنها ظلال لأى شيء: كالفنون الزخرفية والمعمارية. وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون يقع فى هذا المجال بدوره فى الخطأ الأساسى الذى يشوب نظريته فى الفن بأسرها - وأعنى به إقحام المسائل الميتافيزيقية فى مجال الفن. فهذا الرأى يرتكز بقوة على نظرية المثل، وعلى موقف أفلاطون الميتافيزيقى العام الذى تكون فيه المحسوسات أقل حقيقة من المثل، وتكون فيه صور المحسوسات أقل الجميع حقيقة. ومن الواضح أن مجرد استخدام معيار "الحقيقة" فى هذا المجال للمفاضلة بين الأعمال الفنية والأشياء التى تصورها تلك الأعمال ينطوى على مغالطة واضحة، إذ أننا لا نطلب من العمل الفنى أن يقدم إلينا تفسيرا ميتافيزيقيا لحقائق الأشياء، بل أن نفس الطابع "الوهمى" للفن هو مصدر قوته. ولو كان هدفنا هو إنتاج أشياء واقعية لكان صانع الإطار الذى توضع فيه الصورة أفضل من الفنان الذى رسمها - وهى فى ذاتها نتيجة يكفى امتناعها لإقناعنا بمدى تهافت هذه النظرة إلى الفن. وأخيرًا، فإن الاعتقاد بأن وظيفة الفن الوحيدة هى محاكاة الأشياء الواقعية الجزئية هو اعتقاد ساذج إلى حد بعيد: ذلك لأن الفن، حتى فى الحالات التى يصور فيها موضوعا جزئيًا أو فرديًا، يسعى دائمًا إلى تجاوز الفردية، ويتخذ من هذا الموضوع مجرد أنموذج لتصوير نمط عام يعلو كثيرًا على الجزئيات. وتلك فى الواقع هى أوضح علامات العبقرية فى الفنان: أن يقدم إلينا من خلال أمثلة جزئية أو حالات فردية، نماذج لعالم كامل يتصف بالعمومية والشمول - وهى صفة نستطيع أن نقول أن أفلاطون قد تجاهلها أو غفل عن إدراكها، على الرغم من كل ما كان يتصف به هو ذاته من مزاج فنى.

٣- أما الاعتراض الثالث الذى يوجهه أفلاطون إلى الشعر. فهو أنه يصور الآلهة بصورة غير لائقة. فالشعراء يصفون الآلهة بصفات لو نسبت إلى البشر أنفسهم، لما وجدوا فيها ما يشرفهم: إذ تظهر الآلهة لديهم غيورة، منتقمة، ساخرة، لاهية، عابثة، بل خليعة فى بعض الأحيان[1]. أما أفلاطون فيريد أن تكون للآلهة أفضل صورة ممكنة، ولاسيما فى أذهان النشء الذى ينبغى أن تضمن له الدولة المثلى أرفع تربية.

ولقد رأى البعض فى أفكار أفلاطون هذه محاورة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها، إذ أنه حين وجه حملته على كبار شعراء اليونان لتصويرهم

---

[1] أنظر الكتاب الثالث، ٣٧٧ - ٣٨٣.

الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحيانًا أسوأ ما فى البشر من خصال، إنما كان يدعو إلى إصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذى كان كفيلاً بتقريبها من الأديان الكبرى التى ظهرت فيما بعد، والتى يرى بعض الكتاب فى أفلاطون مبشرًا بها. فهو يرفض أساسًا التصوير البشرى للآلهة فى العقيدة اليونانية، ويدعو إلى آلهة مجردة عن صورة البشر، وعن صفات الكائنات الطبيعية. بل أنه ربما كان أكثر تطرفًا فى ذلك من اللاهوتيين فى العصور الدينية. إذ أنه ينادى فى أحد نصوص الكتاب الثالث من المحاورة بضرورة وصف الآلهة بأنها علة للخير وحده، لا للشر أيضًا: إذ أن ما هو خير لا يضر، ولا يمكن أن يكون علة للشر. "ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء، وأنما هو على الأشياء الخيرة، لا الشريرة.. (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير فى حياة البشر قليل، والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر، فلنبحث له عن مصدر غيره". (٣٧٩) فهو أذن يعيب على الشعراء إساءتهم إلى الآلهة بجعلهم إياهم مصدرًا للشر إلى جانب الخير. وصحيح أن رأيه هذا يؤدى إلى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة، أى أنه ينفى عنها القدرة الشاملة، ولكن يبدو أنه كان ممن أدركوا فى وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة فى عالم يعد الشر فيه حقيقة واقعة.

على أنه إذا كان المنطق السليم، والتطور التالى للعقائد البشرية، يؤيدان أفلاطون فى حملته على عناصر التشبيه بالإنسان فى العقيدة اليونانية، فإن هذه الحملة كان لها، من الوجهة الجمالية الخالصة تأثير ضار. ذلك لأنها قضت على الطابع الشاعرى والفنى فى هذه العقيدة. فمن الجائز أن الشعراء كانوا يتحدثون عن الآلهة حديثًا بشريًا لأنهم يؤثرون الحقيقة الشعرية على الحقيقة المنطقية – وتلك الحقيقة الشعرية إنما تكون فى التأثير الانفعالى والصور الحية التى يبعثها الشعر، لا فى المعلومات الواقعية أو الدروس الأخلاقية المتضمنة فيه. فأغلب الظن أن اليونانيين كانوا يجعلون لعقيدتهم وظيفة جمالية قبل كل شيء، واتخذوا من أساطيرهم مادة للشعر والتمثيل والنحت والغناء، ولم تكن لهذه العقيدة كل وظائف الدين بالمعنى التقديسى لهذه الكلمة. أما أفلاطون فقد رفض هذه الوظيفة الجمالية أصلاً، وحرص على مراقبة المضمون الحرفى للتعاليم الدينية، أى أنه أراد انتزاع هذه العقيدة من مجال الفن إلى مجال العبادة بمعناها الصحيح. ولو أمعن المرء تأمل العقيدة اليونانية، وموقف اليونانيين منها، لاتضح له أنهم لم يكونوا يأخذونها مأخذ الجد إلى الحد الذى تصوره أفلاطون: فالمواسم الدينية كانت عندهم مناسبات لاحتفالات فنية

وموسيقية ومسرحية، ولم تكن فترات خشوع أو تقديس بالمعنى المعروف فى الأديان اللاحقة. ومن هنا يبدو أن تقريبهم للآلهة من البشر إنما كان مظهرًا من مظاهر الوظيفة الجمالية للعقيدة، فضلاً عن أنه وسيلة لإزالة الرهبة والحدود الفاصلة بين الآلهة والناس، بدليل أنهم جعلوا بين الطرفين حالة وسطى، هى حالة الأبطال أو أنصاف الآلهة، الذين يأتون إلى الوجود نتيجة لتزاوج بين الآلهة والبشر وبالاختصار، يبدو أن تأثر أفلاطون بطابع الأديان الشرقية القديمة (التى عرفها بالاتصال المباشر، أو من خلال الفيثاغورية) قد أدى به إلى محاولة نقل النظرة الجادة إلى الدين من الشرق إلى اليونان وتغيير وظيفة العقيدة اليونانية تبعًا لذلك تغييرًا أساسيًا.

ومن جهة أخرى، فقد كان أفلاطون فى محاورة الجمهورية يؤسس دولة يعتقد أنها هى الدولة المثلى. وكان من الطبيعى فى فورة حماسته لتكوين هذه الدولة أن يهاجم الفن، مثلما هاجمته بعض العقائد فى فترات حماستها الأولى، حين كانت تسعى إلى تكوين "دولة إلهية" على الأرض. ففى الحالتين قد يصل تعصب المصلح إلى حد التزمت وضيق الأفق، وكما كانت الأساطير والفنون تكون "الثقافة الشعبية" التى تسعى العقائد، فى أول فترات ظهورها، إلى تطهير الأذهان منها فى سبيل إحلال التعاليم الجديدة محلها، فكذلك كان الشعر أيام أفلاطون يؤلف ذلك التراث الشعبى الذى ينافس تعاليمه الجديدة، والذى يتعين عليه التخلص منه لكى يمهد الطريق لنوع التعليم الذى يريده. وفى الحالتين يصل التطرف إلى حد النظر إلى الفن من زاوية واحدة: هو ما ينطوى عليه من معارف ومعلومات يراها الدعاة الجدد ضارة بدعوتهم، على حين أنهم يتجاهلون تماما ذلك الوجه الآخر للفن، الذى يكون فيه نشاطًا روحيًا له قيمة يكتسبها من مجاله الخاص، لا من "الحقائق" التى ينطوى عليها، ويكون لازمًا للإنسان لمجرد كونه فنًا، لا لأنه دعوة إلى هذه الفكرة أو تلك.

هل يمكن تبرير آراء أفلاطون الجمالية؟

تدل الانتقادات التى وجهناها إلى آراء أفلاطون الجمالية على أن هذه الآراء قد وقعت فى خطأ أساسى، هو الخلط بين مجالى الميتافيزيقا والفن، وبين قيم الحق والخير والجمال. فهو يحاسب الأعمال الفنية على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنها ينبغى أن تعين الإنسان على فهم حقائق الأشياء، أو يعيب عليها أنها لا تتضمن دعوة أخلاقية مباشرة، أى أنه، بالاختصار، يحكم على الفن كما لو لم يكن بينه وبين العلم والأخلاق أى حد فاصل.

ولقد حاول البعض تبرير آراء أفلاطون هذه - التي تبدو في نظر الإنسان الحديث مسرفة في التزمت - على أساس أن الحضارة اليونانية بأسرها قد وقعت في هذا الخطأ ذاته. فالحد الفاصل بين مفهومي الخير والجمال لم يكن واضحًا عن اليونانيين في عمومهم، ومن هنا كان خلطهم بين الوظيفة الجمالية والوظيفة الأخلاقية للعمل الفني فليس المطلوب من العمل الفني، في نظر اليوناني، أن يجلب لذة للحواس، وإنما ينبغي أن يبعث في الروح مشاعر تساعد على تهذيبها من الوجهة الأخلاقية. "فالمزج بين فكرتي الجميل والخير هو محور النظرية اليونانية في الفن، وهو الذي يتيح لنا أن نفهم السبب الذي جعلهم يرون الفن تعليميًا. ذلك لأن غاية الفن عندهم لم تكن هي اللذة وحدها، وإن تكن اللذة أساسية فيه، وإنما هي التهذيب والتقويم أيضًا. بل أن أفلاطون يضع التهذيب فوق اللذة، وهو في ذلك يسير مع الرأي الشائع إلى حد المبالغة. فقد انتقد هوميروس على نفس النحو الذي كان خليقًا أن ينتقد عليه فيلسوفًا أخلاقيًا، موضحًا تلك النقائص التي تتصف بها، من وجهة النظر الأخلاقية، نظرته إلى السماء والآلهة، ومستبعدًا كل نسيج المشاعر الإنسانية المتدفقة، وانفجار الغضب والحزن والخوف، بوصفها ضارة بالمواطنين الناشئين، ولأنها تضرب لهم مثلاً سيئًا، مع أن هذه الأمور وحدها هي التي خلدت الإلياذة والأوديسة من حيث هما عملان شعريان، لا بحثان أخلاقيان .. وتمشيا مع هذا الرأي، نجد أن الهدف الرئيسي لكل فن يوناني هو تمثيل الشخصية الإنسانية والمثل العليا للإنسان .. وبالاختصار فإن فضيلة الإنسان أو امتيازه، كان هو المحور الذي يدور حوله الفن اليوناني، وكان تصوير الجميل يتضمن أيضًا تصوير الخير"[1].

إن المرء عندما يتأمل ما قاله أفلاطون في الشعر، يراه يتحدث عنه كما لم يكن شعرًا على الإطلاق. فهو في واقع الأمر يريد تحويله إلى نثر (الكتاب العاشر، ٦٠١)، حتى يتسنى لنا إدراك الشعر على حقيقته، مع أن هذا التحويل ينتزع من الشعر ماهيته المميزة ويسلبه كل مزاياه. ولا يستطيع أحد أن ينكر أنك لو ناقشت الشاعر كما لو كان عالما، أو حللت قصيدة كما لو كنت تنتظر منها أن تأتيك بمزيد من المعرفة العلمية، لكانت النتيجة مخيبة للآمال. غير أن الشاعر لا يقول ذلك ولا يدعيه، ولا يتقدم إليك بشعره على أنه "مرجع" تستخلص منه المعلومات. ومع ذلك فإن "هافلوك" يأتي بتعليل طريف لطريقة أفلاطون هذه في النظر إلى الشعر، وهي الطريقة التي تمجها أذواقنا الحديثة. فهو يرى أن

---

[1] L. Dickinson : The Greek View of Life, pp. 211 – 213.

أفلاطون يعبر بذلك عن وظيفة الشعر في المجتمع اليوناني، وهي نقل التراث الثقافي شفويا. فحتى العهد اليوناني كان الشعر لا يزال يعد أداة تداول المعلومات الثقافية من جيل إلى جيل، نظرًا إلى أن إيقاعاته وأوزانه تجعل منه خير وسيط للتعليم بين الأجيال المتعاقبة. ومن هنا كان إطلاق اسم "الأدب" على هذا الشعر تسمية غير دقيقة: إذ أن هوميروس يمثل نقطة النهاية في فترة طويلة من الأمية نضج فيها الشعر اليوناني، وكانت الأساليب الشفوية فيها هي الوحيدة المتوافرة لتعليم الصغار ونقل العادات والعرف الاجتماعي[1]. وبعبارة أخرى، فقد كان أفلاطون في نقده للشعر ناقدا لحضارته وللثقافة المتوارثة فيها، بل كان ناقدًا للتراث الثقافي اليوناني بأسره. وإذن فلابد من فهم الظروف الخاصة التي ظهرت فيها هذه الحملة القاسية على الشعر وفي ضوء هذه الظروف – التي لن تتكرر في العصور التالية – تكون هذه الحملة معقولة ومفهومة. بل أن تأكيد أفلاطون لفكرة المحاكاة mimesis يلقي عليه في هذه الحالة ضوء جديدًا: إذ أن التعاليم المصوغة في قالب شعرى، والتي تنقل وتتوارث شفويًا، لا تحيا إلا من خلال أدائها وإلقائها، كما ينبغي أن تقترن عملية الحفظ والاستعادة بشحنة نفسية قوية يتقمص فيها الشاب كل شخصية في الشعر – وهو موقف غير مألوف للتلميذ الحديث الذى اعتاد استخدام الكتب، وعينيه، بدلاً من التراث الشعرى، وأذنيه ولسانه[2]. وفي موضع آخر يقدم "هافلوك" تبريرا لهذه الظاهرة ذاتها من زاوية أخرى فيربط بين حملة أفلاطون على الشعر، وبين رأيه في المعرفة الظنية، ويقول "أن من الممكن التعبير بإيجاز عما كان أفلاطون يدعو إليه بالقول أنه يريد اختراع لغة تجريدية للعلم الوصفي تحل محل اللغة العينية للذاكرة الشفوية"[3].

فلنحلل هذه التبريرات إذن لكي نتبين مدى قدرتها على الصمود في وجه النقد.

١ – إذا بدأنا بالفكرة الأخيرة، القائلة أن أفلاطون حمل على الشعر لأنه يتحدث في أمور العلم الوصفي بلغة عينية تلائم الذاكرة الشفوية، على حين أنه أراد أن يصطنع له لغة تجريدية تلائم طبيعة العلم الأكاديمي المنظم، فإنا نلاحظ أن العلم في نظر أفلاطون لم يكن وصفيًا، ولم تكن له أدنى صلة بالمحسوس، وإنما كان علما تجريديًا بحتًا. وهذا يؤدى بنا إلى تعديل الحكم

---

(1) Havelock : Preface to Plato, pp. 45, 125.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Ibid., p. 236.

السابق، بحيث نقول أنه لم يكن يهدف إلى دعم اللغة العلمية، بقدر ما كان يهدف إلى مهاجمة كل ما يرتبط بالعالم المحسوس، وضمنه التشبيهات الشعرية التى يستمد معظمها من هذا العالم العينى.

٢- إذا كان صحيحًا أن التعليم الشفوى، عن طريق الشعر، يقتضى من الدارس نوعًا من المحاكاة لروح الشخصيات التى يصفها الشعر، وبالتالى يستحق النقد على هذا الأساس، فلماذا وجه أفلاطون نقده للشاعر بدوره؟ ولماذا تجاهل تجربة الخلق الشعرى ولم يستبق منها إلا هذا الجانب المتعلق بطريقة حفظ الشعر أو استيعاب معانيه؟ وكيف جاز له أن يصدر نفس الحكم على من يحفظ الشعر ومن يؤلفه، ويدين المؤلف لأسباب لا يظهر تأثيرها إلا عند رواة شعره فحسب؟

٣- كانت النظرية الكامنة من وراء نقد أفلاطون للشعر - وللفن بوجه عام - نظرية نفعية. وبالمثل يحاول هؤلاء المدافعون أن يبرروا هذه النظرية النفعية فى ضوء طبيعة التراث الحضارى اليونانى فى عصر أفلاطون. ومع ذلك فإن فلسفة أفلاطون تنطوى على عناصر تناقض كل فلسفة نفعية فى الفن. فهو فى "الجمهورية" (٤٧٦) يتحدث عن الجمال فى ذاته، ويصف من يعرف أشياء جميلة فقط، دون الجمال المطلق، بأنه يعيش فى حلم، على حين أن من يعيش فى عالم الحقيقة هو ذلك الذى يتذوق الجمال فى ذاته. ومعنى ذلك أنه يعترف بالقيمة الجمالية المطلقة، ولا يكتفى - فى هذا النص - بأن يكون الفن أداة فى يد التربية أو وسيلة لأية غاية أخرى. وبذلك يكون هناك تناقض أساسى فى فلسفة أفلاطون الجمالية، لا تكفى لرفعه الإشارة إلى أية ظروف حضارية متعلقة بعصره الخاص.

٤- ومع ذلك ففى استطاعتنا، من خلال التبرير السابق، أن نعلل ظاهرة حيرت بعض شراح أفلاطون، وهى تركيزه الحملة على الشعر فى المقام الأول، ثم على الموسيقى من بعده، بينما كانت حملته على التصوير ضعيفة، على حين أنه كاد أن يسكت تمامًا على فنون كالنحت والعمارة. وقد أعرب "نتلشب" عن دهشته للأهمية التى عزاها أفلاطون إلى الموسيقى بالقياس إلى التصوير والنحت والعمارة، لاسيما وأن هذه الفنون الأخيرة كانت قد بلغت عند اليونانيين مكانة رفيعة، على حين أن ما حققته الموسيقى كان ضئيلاً بالقياس إليها. ويزداد الأمر غرابة - فى نظر نتلشب - إذا تأملنا هذه الظاهرة فى ضوء عداوة أفلاطون للمذهب الحسى: إذ أن الطابع الحسى واضح فى

النحت، وهو فى التصوير أوضح منه فى الموسيقى والشعر[1]. والتعليل الذى يقدمه لهذه الظاهرة هو أن الكلمات - ولا سيما إذا كانت موزونة ملحنة - كان لها تأثير كبير فى نفوس اليونانيين. (وبالفعل يمكن القول أن الأمة اليونانية قد بالغت فى تأثير "الكلمة" إلى حد أنها تصورت أن التعامل مع الكلمات يغنى عن التعامل مع العالم الطبيعى ومن هنا كانت أهمية العلوم الاستدلالية، كالرياضة والمنطق غير أن التعليل التربوى هو الأقدر على تفسير هذه الظاهرة: إذ أنه لما كان هدف أفلاطون هو نقد التراث الثقافى اليونانى، كما ينتقل شفويًا عن طريق الشعر الملحن من جيل إلى جيل، فقد كان من الطبيعى أن تنصب حملته على الشعر والموسيقى بوصفهما الأداتين الرئيسيتين لنقل هذا التراث، على حين أن النحت والتصوير والعمارة ليس لهم دور واضح فى هذا الميدان.

الحقيقة الشعرية والحقيقة الفلسفية:

إذا كانت المحاولة السابقة لتعليل موقف أفلاطون من الشعر تبدو لنا مقنعة فى نواح معينة، وغير مقنعة فى نواح أخرى، ففى اعتقادى أن هناك جانبًا من جوانب فلسفة أفلاطون ينطوى على تفنيد حاسم لهذه المحاولة، وأعنى به الجانب الأسطورى من هذه الفلسفة.

ويكاد يكون من المتفق عليه بين الباحثين أن الأسطورة عند أفلاطون تعبر عن نوع من المعرفة الاحتمالية فى أمور لا يمكن إقامة البرهان عليها. ذلك لأنها تتعلق بمسائل لا يمكن التوصل فيها إلى حقيقة يقينية، ومن هنا كان علينا أن نكتفى فى هذه الأمور بالفرض المرجح، لا باليقين الذى لا يمكن مناقشته[2]. ومن قبيل هذه الأمور، البحث فى أصل العالم وطبيعة الألوهية والحياة الأخروية وأصل النفس البشرية ومصيرها، وبعض المسائل المتعلقة بتنظيم الدولة. تلك كلها مسائل حيوية دون شك، غير أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يصل فيها إلى معرفة لها نفس يقين المعرفة الرياضية. ومن هنا كان عليه أن يلجأ إلى الأسطورة والخيال بوصفهما أفضل وسيلة للتعبير عن هذا النوع من الحقائق.

---

(1) Nettleship : The Theory of Education in Plato's Republic, pp. 69-70.

وانظر أيضًا لنفس المؤلف.

Lectures on the Republic of Plato, pp. 116 - 117.

(2) V. Brochard : "Les mythes dans la philosophie de Platon", Article dans "Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne". Paris, (Vrin), 1954, p. 53.

على أن من الملاحظ أن الأسطورة تربط الفكر الفلسفي بالتراث الغابر، وبالذكريات الموروثة من الماضي السحيق، بل إنها كما يقول "ريفو Rivaud": "تبعث الصورة الوقور لأولئك الأجداد البعدين الذين كانت الآلهة تهبهم أحيانا ملكة الرؤيا الواضحة"[1]. فإذا صح هذا، كان معناه أن أفلاطون قد دعا إلى ربط الفكر بتراثه الغابر، بل عمل من خلال أساطيره على الإبقاء على هذا التراث حيا. فكيف إذن يقال أنه أراد محاربة التراث القديم كما تناقله كبار الشعراء في أساطيرهم؟ وإذا كان التعليل الصحيح لحملة أفلاطون على الشعر هو العداء التقليدى بين الشعر والفلسفة، فكيف التجأ أفلاطون إلى الأساطير - ذات الطبيعة الشعرية - في الموضوعات ذات الأهمية الكبرى، بل جعل من إحدى محاوراته الكبرى، وهي طيماوس أسطورة واحدة متصلة؟ أيمكن أن يكون هذا هو الأسلوب الذى يتبعه مفكر حريص على أن يباعد بين أمته وبين الشعر بوصفه مصدرا مضللا للمعرفة كانت هذه الأمة تلتمس لديه الإجابة عن أسئلتها الرئيسية؟ الحق أن أفلاطون لم يقتصر على الإجابة بالأساطير في صدد مشكلات رئيسية للفكر الفلسفي، بل لقد حاول أن يأتي لها بمبررات تجعل الالتجاء إليها جزءا من تنظيم الدولة ذاتها: فهي ليست وسيلة نلجأ إليها لأننا لا نجد ما هو أفضل منها، وإنما هي خطة ضرورية لها مبرراتها الأساسية من أجل ضمان الاستقرار بين طبقات المواطنين. ومهمتها لا تقتصر على الأمور الغيبية المتعلقة بالأصل والمصير الكوني وإنما تمتد إلى صميم عملية الحكم السياسي ذاتها. فلابد من "أكذوبة" من أجل إقناع المواطنين بأهم المسائل في فلسفة الحكم عند أفلاطون، وهي انقسام الناس إلى طبقات أساسية متميزة. ونقول إن هذه أهم مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التعريف الذى استقر رأيه عليه للعدالة هو أداء كل للعمل الذى يصلح له، والتزامه الطبقة التي تؤهله "طبيعته" للانضمام إليها. ففي هذه المسألة الأساسية تقوم الأسطورة بمهمة إقناع المواطنين بأنهم من معادن متباينة، وبأن هذا تقسيم اقتضاه النظام الطبيعي للعالم. فإذا تسرب الشك إلى نفوس المواطنين في هذا المبدأ، أو فكروا في الثورة عليه، كان للحكام أن يكذبوا عليهم بأن يؤكدوا لهم أن "الآلهة" قد أرادت هذا التقسيم وباركته، وأن هذا أمر قضت به "النبوءة" - أو بالاختصار، أن القانون الذى أراده أفلاطون شريعة إلهية لا تناقش. فإذا كان أفلاطون يلجأ في هذه المسألة الحيوية إلى الأسطورة، لا بمعنى المعرفة المرجحة أو الاحتمالية، بل بمعنى أشد تطرفا، هو

---

[1] A. Rivaud : Histoire de la philosophie, Paris, (P.U.F.), 1948, Tome I, p. 172.

"الأكذوبة" فهل يجوز لنا أن نقبل الرأى القائل أن "أكاذيب" الأساطير الهومرية هى علة تحامل أفلاطون عليها، أو إنه أراد أن يفصل المعرفة عن تراثها الأسطورى الغابر ويشق بها طريقًا عقليًا جديدًا؟

أننا لا نود أن نصدر حكمًا على طريقة أفلاطون فى الالتجاء إلى الأسطورة، ولكن الذى نود أن ننبه إليه هو التناقض الواضح بين هذه الطريقة وبين حملته على الشعراء لالتجائهم إلى هذا الأسلوب ذاته. والفكرة التى تفرض نفسها على الذهن فى هذا الصدد هى أن أفلاطون قد اعترف، على الأقل، بنوع من الحقائق لا يمكن التعبير عنه إلا بالأسطورة، وهى ما يمكن تسميته "بالحقائق الشعرية"، مما يحتم على المرء أن يسلم بوجود تناقض أساسى فى موقفه من الشعر، ويقلل فى الوقت ذاته من أهمية المحاولات التى يبذلها بعض الشراح لتبرير موقفه هذا على أساس العداء التقليدى بين الشعر بوصفه ثقافة أسطورية لا تقوم على أساس من اليقين، وبين الفلسفة بوصفها أرفع مصدر للمعرفة اليقينية.

وإذن، فهناك بالفعل ظاهرة غريبة يصعب تعليلها فى فلسفة أفلاطون: هى أنه، وهو أقرب الفلاسفة إلى المزاج الشعرى، قد حمل على الشعر حملة شعواء، وطالب بتطبيق مقاييس ميتافيزيقية أو منطقية أو أخلاقية صارمة فى الحكم على الأعمال الفنية بوجه عام، وهى مقاييس لو كانت طبقت على عمل مثل "طيماوس" أو "المأدبة" لكان أفلاطون على رأس المطرودين من مدينته الفاضلة! وفى الوقت الذى كان فيه أفلاطون أديبًا مرهف الحس، إلى جانب كونه فيلسوفًا، وكان يعترف بالأسطورة وسيلة للتعبير عن حقائق معينة لا سبيل إلى التعبير عنها بوسائل المعرفة الأخرى، نراه ينكر الاستقلال الذاتى للحقيقة الجمالية، ويخضعها على الدوام لاعتبارات خارجة عن مجال الفن، وينادى بتطبيق معايير جمالية كفيلة باستبعاد الأدب والفن اليونانى، بل كل ما يذكرنا بأمجاد الشعب اليونانى القديم فى هذا الميدان.

وأخشى أن أقول أن هذا التناقض الأساسى عند أفلاطون فى مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية، لم ينفع الفلسفة ولا أفاد الشعر. فهو من جهة قد تحدث بأسلوب الشعر والأساطير حيث كان ينبغى عليه أن يتحدث بأسلوب العلم (كما فى محاورة طيماوس)، وهو من جهة أخرى قد استنكر على الشعراء أن يخاطبوا الناس بأسلوبهم المميز الذى يخضع لمقاييس فنية لا لمقاييس منطقية - أى أنه، بالاختصار، قد عالج الفلسفة بأسلوب الشعر، وعالج الشعر بأسلوب الفلسفة، فلم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معًا!

ولعلنا نستطيع أن نجد تعليلاً جزئيًا - قد لا يكون مقنعًا كل الإقناع - لهذه الظاهرة الغريبة فى تفكير ذلك الفيلسوف الذى وقف موقف العداء السافر من الشعر، فى الوقت الذى حفلت فيه كتاباته بالمجازات والصور الشعرية الحية والخيال الخصب. ذلك لأن أفلاطون ربما كان شاعرًا من نوع خاص: شاعرًا لا يتغنى بالمحسوس. ولا يندمج فيه بكل خياله، أو يستخلص منه صورًا ينقلها إلى سائر المجالات، وإنما كان شاعرًا تجريديًا - وهو تعبير يبدو له وقع غريب على الآذان، ولكنه قد يكون فى رأيى أقرب التعبيرات إلى إيضاح شخصية أفلاطون. فالجمال الذى كان يهفو إليه لم يكن ذلك الجمال الذى يهفو إليه معظم الفنانين والشعراء - جمال الصور المحسوسة حين تنقل إلى عالم المعنويات، وإنما هو جمال تنعدم فيه الحياة والمادة والقوام، جمال مجرد لا ينطوى إلا على "الماهيات" الخالصة. وهو، على عكس الشعراء، يحمل على ما يثرى الحياة ويعبر عن طابعها العينى الملموس، وعلى التعدد الفنى للخطوط والألوان، والتنوع الزاخر للصور التى نراها فى الطبيعة. كل ذلك يعده أفلاطون شرا، ولا يرى الجمال إلا فى ذلك الشبح المجرد الهزيل، الذى يسميه بالجمال فى ذاته. وقد يكون ذلك "الجمال فى ذاته" مقنعًا للعقل، ولكنه ليس "جميلاً" بأى معنى من المعانى، أى لا يستجيب له ذلك النزوع الذى اصطلحنا على تسميته بالحاسة الجمالية. إنه شىء ثابت، جامد، لا يتغير ولا يتحرك ولا يحيا ولا يتطور، يفضله "شاعر التجريد" على كل مظاهر الجمال المتنوع النابض بالحياة. فإن كان هذا هو نوع الشعر الذى امتاز به أفلاطون، فليس من المستغرب أن يتصف موقفه من الشعر، ومن الفن عامة، بهذا التناقض الأساسى، وأن تختلط الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية فى فلسفته إلى هذا الحد.

الترجمة

راجعها على الأصل اليونانى

الدكتور محمد سليم سالم

الكتابُ الأول

٣٢٧ المقدمة بالأمس هبطت إلى بيرايوس مع جلوكون بن ارستون، لأؤدى فروض الصلاة إلى الآلهة[1]، كما أردت في الوقت نفسه أن أرى كيف يحتفلون بالعيد، إذ أنهم كانوا يحتفلون به للمرة الأولى. ولكم سررت بمرأى موكب السكان، غير أن موكب التراقيين لم يكن يقل عنه جمالاً. وبعد انتهاء الصلاة ومشاهداتنا الحفل صعدنا إلى المدينة. وعندما لمحنا بوليمارخوس بن كيفالوس عن بعد، ونحن على أهبة العودة، أمر غلامه بأن يهرع إلينا، ويسألنا الانتظار حتى يأتي. ولحقني الخادم فأمسك بمعطفي من الخلف قائلاً: إن بوليمارخوس يود لو انتظرتم. فالتفت إليه وسألته: أين سيده؟

فقال الشاب: هو ذا آت من ورائكم، لو تفضلتم بالانتظار.

فقال جلوكون: سننتظر بلا شك. ولم تمض لحظات حتى ظهر بوليمارخوس، وكان معه أديمانتوس، شقيق جلوكون، ونكراتوس ابن نيكياس، وعدة أفراد غيرهم ممن اشتركوا في الموكب.

وخاطبني بوليمارخوس قائلاً: إنني أرى أنك وصديقك يا سقراط قد بدأتما تسيران في طريق العودة إلى المدينة.

فقلت: إنك لم تعد الصواب.

فأتبعني قائلاً: ولكن أترى كثرتنا في العدد؟

-بلا شك.

-حسن، فإما أن تكونا أقوى من هؤلاء حميعا، وإما أن يكون عليكما أن تظلا باقيين هنا.

فقلت: أليس هناك احتمال آخر، هو أن نتمكن نحن من إقناعكم بإطلاق سراحنا؟

---

[1] وهي الآلهة بنديس، أي ارتيمس كما يسمونها في تراقيا.

فقال: ولكن أفي وسعك إقناع أناس يرفضون الإصغاء إليك؟

فأجاب جلوكون: يقينًا إن هذا محال.

-إذن فلتكن على يقين من أننا لن نصغى إليك.

٣٢٨ وأضاف أديمانتوس بدوره: ألم ينبئك أحد بذلك السباق الذى سيجرى قرب المساء - سباق المشاعل على ظهور الخيل تكريمًا للآلهة؟

فأجبت: على ظهور الخيل؟ إن هذا لتجديد. أيحملون المشاعل فوق ظهور الخيل ويسلمها كل للآخر خلال السباق؟ أهذا هو ما تعنيه؟

فقال بوليمارخوس: أجل. وليس هذا كل ما فى الأمر، بل سيقام حفل فى الليل يجدر بك ولا شك أن تشاهده، وسنخرج بعد العشاء بفترة وجيزة ونشاهد ذلك الحفل. وهناك ستجد جمعا من الشباب، وستكون أمامنا فرصة طيبة للحديث. فلتبق إذن، ولا تكن عنيدًا.

فقال جلوكون: أعتقد، ما دمت تلح، أن علينا أن نبقى.

فأجبت: حسنًا. ما دام هذا رأيك، فسنظل هنا.

وهكذا توجهنا مع بوليمارخوس إلى بيته. وهناك وجدنا أخويه ليسياس وأوتيديموس[1]، ومعهما ثراسيماخوس[2] الخلقدونى وخارمنتيدس البايني، وكليتوفون بن أرستونموس[3] - كما كان فى البيت كيفالوس[4] والد بوليمارخوس الذى لم أكن قد رأيته منذ عهد بعيد. ولذا ظننت أنه قد أوغل فى الشيخوخة. وكان كيفالوس يجلس على أريكة، وعلى رأسه أكليل، إذ أنه كان قد فرغ لتوه من تقديم قربان فى ساحة داره. وكانت بالغرفة مقاعد أخرى وضعت على شكل نصف دائرة، فجلسنا عليها حوله. وما رآنى كيفالوس حتى حيانى تحية حارة ثم قال:

إنى لأعتب عليك إنك لم تعد تتردد علينا فى بيرايوس كما يجب يا سقراط. ولو كان فى طاقتى أن أتوجه لرؤيتك، لفعلت، ولما كان عليك أن تأتى، وإنما نذهب نحن إليك. غير أننى فى هذه السن لا أستطيع الوصول إلى المدينة إلا بصعوبة، وإذن فقد كان أحرى بك أن تجيئنا فى بيرايوس أكثر مما

---

(1) كان ليسياس كاتبا خطابيا مشهورًا، كما كان بوليمارخوس مشتغلا بالفلسفة.

(2) اشتغل ثراسيماخوس بالفلسفة والخطابة، وله فى الأخيرة مؤلفات معروفة. فضلاً عن أنه اشتغل بتعليمها.

(3) لا يعرف عن هاتين الشخصيتين شيء كثير. وهما على أية حال لم يشتركا فى المحاورة تقريبًا.

(4) كان كيفالوس تاجرًا ثريًا فى الأسلحة فى بيرايوس بعد تقاعده.

اعتدت الآن. وأود أن أنبئك بأنه كلما ذوت ملاذ الجسم ارتفع عندى قدر لذة المحادثة وسحرها. فلا ترفض لى إذن هذا الرجاء، ولتترد علينا كثيرًا، مع بقائك فى رفقة أولئك الشبان، فنحن لك أصدقاء قدامى.

فأجبته: ليس أحب إلى ياكيفالوس من محادثة الكهول، إذ أننى أعدهم سائحين أتموا رحلة قد يكون على أن أقوم بها بدورى. وبودى لو سألتهم عن طبيعة هذا الطريق، وعما إذا كان معبدًا ممهدًا أم وعرًا صعبًا. لهذا أود أن أسألك، ما دمت قد بلغت تلك المرحلة التى يسميها الشعراء "بمشارف الكهولة"، عما إذا كنت تجد طريق الحياة شاقًا، أم أن لديك رأيًا آخر؟

٣٢٩ فقال: سأنبئك يا سقراط بما أحس به. إن الرجال فى سنى غالبًا ما يتجمعون معًا، فنحن كالطيور على أشكالها تقع، كما يقول المثل القديم. وفى هذه الاجتماعات ترى معظمنا يجأر بالشكوى: فهم يأسفون على لذات الشباب، ويتذكرون متعة الحب، والنبيذ واللحم الطيب، وما شاكلها من اللذات، ويحزنون كما لو كانوا قد فقدوا بحق شيئًا عزيزًا: حقا لقد مرت بنا أوقات طيبة، غير أن هذا كله قد مضى ولم تعد الحياة اليوم تستحق أن تسمى حياة. وقد يشكو البعض مما جلبته عليهم الكهولة من إهانات ألحقها بهم أقرباؤهم، ويعددون بقلوب مفعمة بالأسى ما سببته لهم كهولتهم من أضرار. غير أن رأيى هو أن أولئك الكهول لا يصلون إلى السبب الحقيقى: فلو كان هو الكهولة لكان له نفس الأثر على وعلى كل من بلغوا من العمر مثلما بلغت. غير أنى قابلت كهولاً تتملك نفوسهم مشاعر مختلفة تمامًا، منهم سوفوكليس الشاعر[1]. فقد كنت ذات يوم معه، وسئل: كيف أحوالك مع الحب الآن يا سوفوكليس؟ أولا تزال فحولتك على ما هى عليه؟ فأجاب: لا تتحدث هكذا يا صديقى، فأنا أحمد الله على أننى تخلصت مما تتكلم عنه كما لو كنت قد تحررت من سيد مخبول متوحش. – ولكم أعجبتنى كلماته هذه، ومازال إعجابى بها اليوم على حاله. إذ لا شك أن الكهولة تتصف بميزة عظيمة من الهدوء والحرية. فعندما ترخى الانفعالات قبضتها، عندئذ نتحرر، لا من قبضة سيد مخبول واحد فحسب، كما قال سوفوكليس، بل من قبضة أسياد عديدين. والحق يا سقراط أن مظاهر الحزن هذه، وما تسمعه من شكوى عن الأقارب، يجب أن تعزى إلى سبب واحد، ليس هو الكهولة، وإنما أخلاق الناس

---

[1] توفى سوفوكليس عن تسعين عامًا.

وطباعهم، إذ أن من كان على خلق سمح هادئ لن يشعر بضغط الشيخوخة، أما من كان على عكس ذلك، فكهولته وشبابه معًا حمل ثقيل عليه.

وظللت أصغى إليه فى إعجاب، ولما أردت أن أستدرجه كيما يواصل حديثه قلت: هذا حسن يا كيفالوس، غير أنى أشك إن كان الجميع قد اقتنعوا بحديثك هذا. فهم يظنون أنك لا تحس بوطأة الكهولة، لا لأنك ذو طبيعة سمحة، وإنما لأنك ذو ثراء، وكلنا يعلم أن الثراء يخفف كثيرًا من الآلام.

فأجاب: أنك على حق. فهم لم يقتنعوا، وإنهم لعلى صواب فى بعض ما ٣٣٠ يقولون، ولكنهم ليسوا على صواب بقدر ما يعتقدون. وأود هنا أن أجيبهم بما أجاب به تمستوكليس ذلك الرجل الذى ينتمى إلى هنا أن أجيبهم بما أجاب به تمستوكليس ذلك الرجل الذى ينتمى إلى جزيرة سريفوس[1]، والذى سبه قائلاً إنه لم يشتهر بفضل مواهبه الخاصة، ولكن لأنه أثينى، فكان رد تمستوكليس: "صحيح إننى لو كنت من سريفوس لما اشتهرت. ولكنك لو كنت من أثينا لما اشتهرت بدورك". هذا الرد ينطبق على أولئك الذين ليسوا أثرياء ويضيقون بالكهولة ذرعًا. فإذا كان صحيحًا أن الرجل الخير لا يستطيع تحمل عبء الكهولة مقترنة بالفقر، فإن الثراء لن يجعل من الشرير شخصًا قانعًا راضيًا بحاله أبدًا.

فقلت : هل لى أن أسألك يا كيفالوس، عما إذا كان الجزء الأكبر من ثروتك موروثًا أم مكتسبًا؟

-أتسألنى عما اكتسبت من الثراء؟ إن قدرتى على كسب المال وسط بين قدرة أبى وجدى: إذ أن جدى، الذى أحمل اسمه، قد ورث من الثروة ما يعادل ما أملكه الآن تقريبًا، وضاعفها عدة مرات، غير أن أبى ليزانياس قد نقص هذه الثروة عما هى عليه الآن : وسأشعر بالرضا لو خلفت لأبنائى هؤلاء أكثر قليلاً، لا أقل قليلاً، مما تلقيت.

-لقد وجهت إليك هذا السؤال لأنى أراك لا تعبأ كثيرًا بالمال، وهى صفة يتسم بها وارثو المال لا مكتسبوه. فلدى جامعى الثروات حب مضاعف للمال. وكما يحب الشعراء أشعارهم أو الآباء أبناءهم، فإنهم يتعلقوا بثرواتهم، لأنها من خلقهم، ولا يكتفون بحب الثروة من أجل ما فيها من نفع، كما نفعل نحن جميعًا. وعلى ذلك فإن صحبتهم مكروهة دائمًا، إذ ليس لديهم ما يطرونه سوى الثراء.

---

[1] جزيرة يونانية ضئيلة الشأن.

فقال : هذا حق.

-أجل، إنه الحق كله، ولكن لدى سؤالاً آخر، فما الذى تظنه أكبر غنم جنيته من ثروتك؟

فقال : إنه شيء لا أتوقع أن يقتنع به الآخرون بسهولة. إذ أننى أود أن أنبئك يا سقراط إن المرء عندما يحس أنه أصبح على شفا الموت، فإن ذهنه يحتشد بمخاوف وهموم لم يكن يعرفها من قبل. فقد كان فيما مضى يسخر من أساطير العالم السفلى والعقاب الذى يلحق المرء فيه على ما ارتكبه هنا من مظالم، أما الآن فتشعر نفسه بالقلق خوفًا من أن تكون هذه القصص صحيحة. وهكذا يزداد اهتمامًا بهذه الأمور، إما عن ضعف لتقدمه فى السن، وإما لاقترابه من ذلك العالم الآخر، وتتراكم الشكوك والمخاوف فى نفسه، فيبدأ فى التفكير وفى تذكر ما قد يكون قد ألحقه بالآخرين من أضرار. فإذا وجد أن موازينه قد ٣٣١ ثقلت، فإنه يفزع من نومه مرارًا كالطفل، ويمتلئ رأسه بنذر الشر المظلمة. أما من لم يحمل وزرًا فإن الأمل الجميل هو الذى يتعهده بالرعاية فى كهولته – على حد تعبير بندار الخلاب حين قال: "إن الأمل ليسعى إلى نفس من يعش عادلاً قديسًا، وهو الذى يتعهده ويرعاه فى كهولته، وهو رفيقه فى رحلته – إنه الأمثل الذى يبدد بقوة طاغية ما فى نفس الإنسان من قلق".

كلمات رائعة تستحق الإعجاب! إن أكبر ما فى الثراء من غنم، لا أقول للجميع، ولكن للعقلاء من الناس، هو أن الثرى لا يحتاج إلى خداع الآخرين أو غشهم، لا عامدًا ولا مرغمًا، ولا يهمل تقديم القرابين إلى الآلهة أو سداد ديونه للناس. وهكذا يرحل إلى العالم الآخر وقد تخلص من هذه المخاوف. ولا شك أن للثراء فوائد كثيرة أخرى، ولكن موازنة مزاياه العديدة كفيلة بأن تقنع كل عاقل بأن هذه أعظمها.

كيفالوس: العدالة هى الصدق فى القول والوفاء بالدين ..

فأجبته: حسنا ما قلت يا كيفالوس. ولكن لننظر فى الفضيلة ذاتها، أى العدالة فما هى؟ أهى الصدق فى القول والوفاء بالدين فحسب؟ ألا ترى معى أن هذين الأمرين ذاتهما قد يكونان صوابًا أحيانًا وخطأ أحيانًا أخرى؟ لنفرض أن صديقا قد أودع لدى أسلحة من الجنون، أترانى ملزمًا بردها إليه؟ لن يقول أحد إننى ملزم بذلك، أو أننى أكون على حق لو فعلت ذلك – كما أن أحدا لن يعتقد بأن من واجبى قول الصدق لمن كان فى مثل حالته.

فأجاب: هذا عين الصواب.

فقلت: وإذن فالصدق في القول والوفاء بالدين ليس هو التعريف الصحيح للعدالة.

فتدخل بوليمارخوس قائلاً: كلا يا سقراط، فمن الممكن أن يكون هذا تعريفا صحيحًا للعدالة، لو كان لنا أن نصدق سيمونيدس.

فقال كيفالوس: سأغادر مجلسكم الآن، إذ أن على أن أعني بالقربان. وسوف أترك المناقشة لبوليمارخوس وبقية الرفاق.

فقلت: أليس بوليمارخوس وريثك؟

فأجاب: يقينًا. وغادرنا ضاحكًا ليقدم قربانه.

بوليمارخوس : العدالة في مساعدة الأصدقاء والإضرار بالأعداء ..

فسألت : خبرني إذن، يا وريث المناقشة، ما الذي قاله سيمونيدس عن العدالة، وما الذي تقره في هذا القول.

فقال بوليمارخوس: لقد قالا إن من العدل إعطاء كل ذي حق حقه وهو في رأيي على حق في هذا القول.

فقلت! إن من العسير قطعًا أن يتشكك المرء في كلمات رجل حكيم ملهم مثل سيمونيدس، غير أن مرماه وإن كان واضحًا لك، غامض كل الغموض

٣٣٢ بالنسبة إلي. إذ لا شك أنه لا يعني، كما قلنا الآن، إنني ملزم برد وديعة من الأسلحة أو من أي شيء آخر إلى من شاء استردادها وهو غير متمالك قواه العقلية. ومع ذلك فأنت لا تنكر أن الوديعة حق لصاحبها.

-وهذا صحيح.

-وإذن فليس لي أن أرد الوديعة إن أراد استردادها شخص به مس من الجنون.

-كلا بالطبع.

-فلابد إذن أن سيمونيدس كان يعني شيئا آخر حين قال: إن العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه.

-لقد كان يعني شيئا آخر بالتأكيد: إذ أنه يظن أن على المرء دائمًا أن يقدم الخير، لا الشر، إلى صديقه.

-لقد فهمت أنك تعني إن رد صديق وديعة من الذهب إلى صديقه، لا يكون وفاء بالدين، إذا نجم عنه ضرر لمن يتلقاه. ألا تعتقد أن هذا هو ما كان يعنيه؟

-أجل.

-وماذا عن الأعداء؟ أينبغى أن نرد إليهم ما ندين به لهم؟

-لا شك أن علينا أن نرد ما نديه به لهم، وإنى لأعتقد أن للعدو على عدوه ما يستحقه أو ما يجب سداده له، أى الشر.

-وإذن فقد كان كلام سيمونيدس عن طبيعة العدالة، كبقية كلام الشعراء، غامضا، إذ أنه كان يعنى حقا أن العدالة هى أن نرد إلى كل ما يستحقه، ولكنه أسمى هذا "دينا".

-لابد أن هذا هو ما كان يقصده.

-ولكن، أصغ إلى: لو سألنا سيمونيدس عن فن الطب، ومن هو ذلك الذى يعطيه الطبيب ما يستحقه وما يلائمه، فبماذا تظنه يجيب؟

-سيجيب ولا شك بأن الطبيب يصف الأدوية والغذاء والشراب لأجسام البشر.

-وفن الطبخ: لمن يعطى ما هو مستحق وملائم، وما الذى يعطيه؟

-أنه يحدد المقادير المناسبة للأطعمة.

-وما الذى يعطيه الفن المسمى بالعدالة، ولمن؟

-لو استرشدنا بالأمثلة السابقة يا سقراط، لكانت العدالة هى الفن الذى يقدم الخير للأصدقاء ويلحق الشر بالأعداء.

-وإذن فسيمونيدس يعنى بالعدالة تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء؟

-أعتقد ذلك.

-وأى الناس أقدر، فى أمور الصحة والمرض، على تقديم الخير إلى أصدقائه وإلحاق الأذى بأعدائه؟

-الطبيب.

-وفى الأسفار، إزاء مخاطر البحار؟

-قبطان السفينة.

-وفى أى مجال، أو بالنسبة إلى أى فعل، يكون العادل أقدر الناس على إلحاق الأذى بأعدائه وتقديم الخير لأصدقائه؟

-فى الحرب، حين يقاتل مع الأول وضد الثانى.

-ولكن المرء يا عزيزى بوليمارخوس لا يكون فى حاجة إلى الطبيب حين يكون فى صحة جيدة.

-كلا.

-ولا يكون فى حاجة إلى القبطان حين لا يكون على سفر فى البحر.
-كلا.
-وإذن فليس للعادل من جدوى فى وقت السلم.
-إن هذا أبعد الأفكار عن ذهنى.
٣٣٣-أو تظن أن العدالة ينبغى أن تفيدنا فى أوقات السلم أيضًا؟
-أجل.
-كالفلاحة، التى تفيد فى جنى المحاصيل؟
-أجل.
-أو كصناعة الأحذية فى إمدادنا بالأحذية؟
-أجل.
-ففيم إذن تستخدم العدالة، وما الذى تكسبنا إياه فى وقت السلم؟
-فى إبرام العقود يا سقراط.
-أو تعنى بالعقود الشركة؟
-بالضبط.
-ولكن أيهما تراه شريكًا أنفع فى لعب النرد، الرجل العادل أم اللاعب الحاذق؟
-اللاعب الحاذق.
-وفى صف القوالب والأحجار، أيكون العادل شريكًا أجدى وأنفع من البناء؟
-إن العكس هو الصحيح.
-فإذا كان عازف القيثارة أفضل من الرجل العادل فى العزف على القيثارة، ففى أى أنواع الشركة يكون العادل شريكًا أنفع من عازف القيثارة؟
-فى شركة المال.
-إلا إذا كنت تقصد استغلال المال واستثماره، كما هى الحال فى شراء فرس أو بيعه. فالخبير فى الخيل أجدى فى هذه العملية، أليس كذلك؟
-يقينًا.
-وإن شئت شراء سفينة، ألا يكون صانع السفن أو ملاحها خيرا لك؟
-هذا صحيح.
-فمتى يكون العادل أنفع من الباقين فى استعمال الفضة والذهب؟
-عندما نود الاحتفاظ بهذا المال وديعة مأمونة.
-أى عندما لا يستخدم المال، ويظل خاملاً.

-بالضبط.

-ومعنى ذلك أن للعدالة فائدة عندما يكون للمال فائدة؟

-يبدو أن الأمر كذلك.

-فإذا شئت أن تحفظ منجلاً في مكان أمين، فإن العدالة عندئذ يكون لها نفعها للفرد والشركة، أما إذا أردت استعماله فإن فن تشذيب الأشجار هو الذى ينفع.

-هذا واضح.

-وإن شئت أن تحفظ درعًا أو قيثارة ولا تستعملها، فستقول أن العدالة تنفعنا هنا، أما إذا أردت استعمالها فإن الذى ينفعنا عندئذ هو فن الجندى أو الموسيقى.

-بالتأكيد.

-وهكذا، ففى كل شىء آخر تكون العدالة نافعة حيث لا تنفع الأشياء، وعقيمة حيث تنفع الأشياء؟

-يبدو أن هذا هو الاستدلال.

-إذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن العدالة ليست لها قيمة ذات بال. ولكن دعنا نبحث نقطة أخرى: أليس أقدر الناس على تسديد الضربات فى مباراة ملاكمة أو أى نوع من القتال: أقدرهم على تجنبها؟

-يقينًا.

-وأليس أمهر الناس فى الوقاية من المرض أو التخلص منه، أقدرهم على إصابة الناس سرا بذلك المرض؟

-هذا صحيح.

٣٣٤-أليس الذى يعرف كيف يسرق خطط الأعداء ومشروعاتهم الأخرى هو الأقدر على حماية معسكره؟

-أجل.

-وإذن فأقدر الناس على حفظ الشىء هو أقدرهم على سرقته؟

-أظن أن هذه هى النتيجة.

-فإذا كان العادل قادرًا على حفظ المال، فهو قادر على سرقته؟

-هذه على الأقل هى نتيجة كلامك.

-وهكذا أصبح العادل يبدو لنا لصًا. وهذا درس أظنك تلقيته عن هوميروس، إذ أنه يؤكد فى كلامه عن أوتوليكس، جد أوديسيوس من ناحية الأم، وهو من شخصياته المحببة، إنه كان أبرع من الجميع فى السرقة وفى القسم بالأيمان.

وإذن فأنت وهوميروس وسيمونيدس تتفقون على أن العدالة فن من فنون السرقة، وأننا نمارسها من أجل "صالح الأصدقاء وضرر الأعداء". أليس هذا هو ما كنت تقوله؟
-كلا، قسما بزوس، ولكنى لم أعد أذكر ما قلته تمامًا. غير أننى مازلت أعتقد أن العدالة إنما هى فى خدمة الأصدقاء وإيذاء الأعداء.
-ما الذى تعنيه بالأصدقاء وبالأعداء؟ أتعنى بهم أولئك الذين هم حقيقة كذلك، وليسوا أصدقاء أو أعداء فى الظاهر؟
-يقينًا : فمن الطبيعى أن يحب المرء من يظنهم أخيارًا ويكره من يحسبهم أشرارًا.
-أجل، ولكن ألا يخطئ الإنسان كثيرًا فى الخير والشر : ألا يبدو كثير من الأشرار أخيارا، وبالعكس؟
-هذا صحيح.
-وفى هذه الحالة سيكون على حق إذا ساعد الأشرار وألحق الأذى بالأخيار.
-هذا واضح.
-غير أن الأخيار من الناس عادلون ويأبون أن يقترفوا عملاً غير عادل؟
-هذا صحيح.
-وإذن فحجتك تتضمن أن من العدل إيذاء من لم يقترف إثمًا؟
-حاشاى أن أعنى هذا يا سقراط : فذلك أمر مناف للأخلاق.
-وإذن فلابد أن يكون الأشرار هم الذين ينبغى أن نؤذيهم والأخيار هم الذين ينبغى أن ننفعهم.
-يبدو أن هذا أفضل.
-ولكن تأمل نتيجة ذلك: فكثير ممن يجهلون الطبيعة البشرية لديهم أصدقاء أشرار، وعندئذ يكون من العدل فى هذه الحالة أن يلحقوا الضرر بأصدقائهم، كما أن لديهم أعداء خيرين، فيكون من العدل أن يسدوا إليهم النفع، وهذه نتيجة تتناقض مع ما نسبناه الآن إلى سيمونيدس.

فقال: هذا صحيح كل الصحة، وأعتقد أن من واجبنا تصحيح تعريفنا للصديق والعدو، فمن الجائز أن يكون هذا التعريف غير دقيق.
-فسألته فكيف إذن عرفنا الصديق؟
-لقد افترضنا أن الصديق هو من يبدو أنه كذلك. أو من نظنه كذلك.

-وكيف نصحح هذا التعريف؟

٣٣٥-إن الأخلق بنا أن نقول أن الصديق هو من يبدو خيرًا، ويكون بالفعل كذلك، أما من يبدو خيرًا، وليس بالفعل كذلك، فإنه لا يكون صديقًا إلا في الظاهر. وما يقال عن الصديق يقال عن العدو.

-أو تفترض أيضًا أن الأخيار أصدقاؤنا والأشرار أعداؤنا؟

-أجل.

-وبدلاً من أن نكتفي بالقول - كما فعلنا أولاً - إن من العدل إسداء الخير لأصدقائنا وإلحاق الشر بأعدائنا، يجدر بنا أن نضيف إلى ذلك أن من العدل إسداء الخير لأصدقائنا إن كانوا أخيارًا وإلحاق الأذى بأعدائنا إن كانوا أشرارًا؟

-أجل، يبدو لي أن هذا حق.

-ولكن أيجدر بالعادل أن يلحق الأذى بأحد؟

-لا شك أن عليه أن يلحق الأذى بمن كان عدوا له وشريرًا في الآن نفسه.

-ولكن، إذا ما ألحقنا الأذى بالخيل أتغدو أحسن أم أسوأ؟

-أسوأ.

-بالنسبة إلى صفة الفضيلة في الخيل أم إلى صفة الفضيلة في الكلاب؟

-في الخيل.

-وبالمثل فإن الكلاب إذا ما ألحق بها الأذى، غدت أسوأ بالنسبة إلى صفة الفضيلة في الكلاب، لا في الخيل.

-بالطبع.

-ألا ينبغي، بالنسبة إلى الناس أيضًا، أن نقول إن إلحاق الأذى بهم يجعلهم أسوأ بالنسبة إلى ما فيه فضيلة الإنسان؟

-بالتأكيد.

-أليست العدالة فضيلة الإنسان؟

-قطعًا.

-وإذن يغدو الناس يلحق بهم الأذى أقل عدلاً بالضرورة؟

-أظن ذلك.

-ولكن أيكون الموسيقى ممارسًا لفنه إذا جعل الناس أجهل بالموسيقى؟

-هذا محال.

-أو الفارس إذا جعل الناس أسوأ فى ركوب الخيل؟
-هذا غير ممكن.
-وهل يستطيع العادل بعدالته أن يجعل الناس غير عادلين، أو بعبارة أعم هل يستطيع الخيرون بفضيلتهم أن يجعلوا الناس أشرارًا؟
-كلا بالتأكيد.
-مثلما لا تستطيع الحرارة أن تبعث البرودة، بل على العكس؟
-أجل.
-ولا الجفاف أن يبعث الرطوبة، بل على العكس؟
-أجل.
-ومثلما لا يستطيع الرجل الخير أن يضر أحدًا؟
-هذا محال.
-أو ترى العادل خيرًا؟
-بالتأكيد.
-وإذن فإلحاق الأذى بصديق أو بأى شخص آخر هو فعل لا يصدر عن شخص عادل، وإنما عن نقيضه، أى عن الظالم؟
-أعتقد، يا سقراط، أن ما تقوله صحيح كل الصحة؟
-فإن قال امرؤ أن العدالة هى إعطاء كل ما ندين به له، وكان يعنى بذلك أن الخير هو الدين الذى يدين به الشخص لأصدقائه، والشر هو ما يدين به لأعدائه - إن قال هذا فليس فى قوله حكمة، وهو لا يطابق الحقيقة، إذ أن إيذاء الغير دائمًا عمل غير عادل، كما أوضحنا من قبل.
فقال بوليمارخوس: إنى أتفق معك فى هذا.
-فأنت إذن على استعداد لتناضل معى ضد كل من يعزو قولاً كهذا إلى سيمونيدس أو بياس أو بيتاكوس، أو أى رجل آخر من الحكماء والأبرار .
-فقال : إنني على أهبة الاستعداد للوقوف إلى جانبك فى هذا النضال .
٣٣٦-هل لى أن أنبئك بمن أعتقد أنه القائل أن العدالة هى نفع الأصدقاء وإيذاء الأعداء ؟
-من هو ؟

-أعتقد أنه باریاندر ، أو برديكاس أو اكسركسوس ، أو اسمينياس الطيبى [1] ،أو أى ثري أخر مختال بقوته .
فقال : هذا عين الصواب .
-فقلت : حسنا ، والآن وقد رفضنا تعريف العدالة هذا بدوره ، فهل من تعريف آخر لديكم ؟
ثراسيماخوس : العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى ..
ولقد حدث عدة مرات خلال المحادثة ، أن حاول ثراسيماخوس التدخل في الحديث ، فكانت بقية الجماعة تسكته ، إذ كانت تريد سماعنا إلى النهاية ، غير أنه عندها ساد الصمت لحظة بعد أن قلت كلماتي الأخيرة لم يطق صبرا على السكوت فاستجمع قواه ، و أقبل نحونا كالوحش الضاري و كأنه يريد تمزيقنا إربا، وشعرت أنا وبوليمارخوس برعب لا حد له ، عندما علا صوته كالرعد صارخا في الجماعة بأسرها : ماذا دهاكم يا سقراط ؟ ولم ظللتما تسمعاننا هذه البلاهات اللفظية ، ويجاهل كل منكم الآخر على هذا النحو؟ إنك لو كنت مخلصا حقا في سعيك إلى معرفة العدالة ، لما اقتصرت على التساؤل ، ولقدمت بنفسك إجابات ، ولما اغتررت بتفنيد إجابات الآخرين. فما أسهل الأسئلة بالقياس إلى الإجابات. فأما أنا فلن أسمح لأحد منكم بالقول إن العدالة هي الواجب أو الغنم أو النفع أو الكسب أو الصالح، إذ أن هذا الضرب من العبث اللفظي لا يجوز علي، وإنما أريد عبارة صريحة قاطعة.

ولقد وقعت على كلماته وقع الصاعقة، ولم أستطع التطلع إليه دون أن أرتعد. والحق أنني كنت أعتقد أنني لو لم أكن قد ثبت نظري عليه منذ البداية، لألجم لساني ولعجزت عن التفوه بكلمة[2]. غير إنني كنت أنظر إليه منذ أن رأيت مرجل الغضب يغلي فيه، ولذا أمكنني أن أجيبه.

فقلت وأنا أرتعد: لا تكن قاسيًا يا ثراسيماخوس. فإذا كنت قد ارتكبت، مع بوليمارخوس، خطأ أثناء المناقشة، فإني أؤكد لك أن الخطأ لم يكن مقصودًا.

---

[1] كان برياندر طاغية في كورينثة ، وبرديكاس ملكا لمقدونيا ، وابنه هو الطاغية أرخيلاوس ، أما اسمينياس الطيبي فكان خائنا اشترى بالمال في الحرب ضد اسبرطة ، وأما اكسركسوس فكان طاغية الفرس في حربهم ضد اليونان .

[2] كان هناك اعتقاد خرافي شائع في اليونان، بأن الذئب لو وقع نظره على شخص قبل أن يراه هذا الشخص، لأصبح هذا الشخص أبكم. ويلاحظ أن أفلاطون شبهه قبل قليل بالوحش الضارى.

وأنت تعلم جيدا أننا لو كنا نبحث عن قطعة من الذهب. لما جامل كل منا الآخر، إذ أنه لو فعل ذلك لضيع على نفسه فرصة العثور عليها. فلم إذن، ونحن بسبيل البحث عن العدالة، وهى أنفس كثيرا من قطع ذهبية عديدة، تقول إن كلا منا يتداعى ضعفا أمام الآخر، وأننا لا نبذل قصارى جهدنا لنصل إلى الحقيقة؟ كلا، يا صديقى العزيز، إن نفوسنا لتتوق وتهفو إلى ذلك، غير أن الأمر يفوق قدرتنا. وإذن فما أحراكم، يا من تعلمون كل شيء، بأن تشفقوا علينا بدلاً من أن تغضبوا منا.

٣٣٧ فأجاب بعد ضحكة مريرة: يا إلهى! تلك هى طريقتك المميزة فى التهكم وادعاء الجهل يا سقراط! ألم أتكهن بذلك منذ البداية؟ ألم أخبر الباقين بأنك إذا ما سئلت، ترفض الإجابة، وتدعى الجهل، وتفعل كل شيء إلا أن تقدم جوابًا؟

فأجبت: إنك رجل ذكى يا ثراسيماخوس، وتعلم جيدًا أنك إذا ما سألت إنسانًا عن أى الأعداد يبلغ حاصل ضربها اثنى عشر، وحذرته قائلاً: "إياك أن تقول إنها اثنان فى ستة، أو ثلاثة فى أربعة، أو ستة فى اثنين، أو أربعة فى ثلاثة، إذ أن هذا الضرب من العبث اللفظى لا يجوز على" فمن الواضح، إن كانت هذه صيغة سؤالك، أن أحدا لن يجد ما يجيب به عليك. ولكن هب أنه اعترض عليك قائلاً: "ماذا تعنى يا ثراسيماخوس؟ لو كانت الإجابة الصحيحة واحدة من تلك التى تحرم على قولها، أيتحتم على أن أجيب على نحو آخر ليس هو الصحيح - أهذا هو ما تعنيه؟ لو قال لك، ذلك، فماذا تجيب؟

فقال: كأن القياس صحيح بين الحالتين!

فأجبت: ولم لا يكون صحيحًا؟ وحتى ولو لم يكن، وبدا صحيحًا لمن سأل هذا السؤال، أفلا يحق له أن يقول ما يعتقد، سواء أمنعته أنت وأنا أم لم نمنعه؟

-إذن فأنت تريد أن تجيب بإحدى الإجابات التى منعتها؟

-لا غرابة إذا فعلت ذلك بعد تفكير وروية.

-وماذا يكون موقفك لو أدليت إليك بجواب عن العدالة، مخالف لكل ما ذكرتموه، وأصلح منها جميعًا؟ ماذا تعتقد أنك تستحق عندئذ من عقوبة"[1]

---

[1] يشير ثراسيماخوس هنا إلى إجراء مألوف فى المحاكمات الأثينية. وهو أن يتوجه القاضى إلى المذنب بالسؤال عن نوع العقوبة التى يستحقها.

-عندئذ أستحق عقوبة الجهل، وهي أن أتلقى العلم من الحكيم.
-يالها من عقوبة! إنك لابد أن تعاقب أيضًا بدفع شيء من المال[1].
فأجبت: سأدفع عندما يتوفر لدى المال.
فقال جلوكون: إن المال وفير يا سقراط، فلا تقلق على المال يا ثراسيماخوس، إذ أننا جميعًا سنسهم في إمداد سقراط به. فلتأتنا بتعريفك إذن.
فأجاب: أجل، لكي يفعل سقراط ما اعتاد أن يفعله دائمًا، وهو أن يرفض الإجابة بنفسه، ويكتفي بتفنيد إجابة غيره ويبددها كالهباء المنثور.
فقلت: عجبا أيها الصديق الطيب! وكيف يمكن أن يجب من لا يعرف شيئًا، ويعترف بأنه لا يعرف شيئًا، ومن يطلب إليه، إذ كانت له أفكار خاصة ضئيلة، ٣٣٨ ألا يصرح بها، لاسيما إذا أتى هذا الطلب على لسان حجة مثلك؟ إن الأحرى بك أنت أن تتكلم، ما دمت تفخر بعلمك، وبأنك تستطيع أن تقول ما تعلم، فلا تخيب ظننا إذن، وكن عطوفًا علينا، ولا تبخل على جلوكون والباقين بعلمك.
وانضم إلى جلوكون وبقية الجماعة في الإلحاح. والواقع أن ثراسيماخوس، كما أدرك الجميع، كان تواقًا إلى الكلام، إذ كان يظن أن لديه جوابا ممتازا يرفع من شأنه بيننا. غير أنه تعمد في بادئ الأمر أن يلح على كيما أجيب، وفي النهاية وافق على أن يتكلم.
فقال: تأملوا حكمة سقراط: إنه يرفض أن يعلم نفسه، ويظل يتعلم من الآخرين، ولكنه يضن عليهم حتى بكلمة الشكر!
فأجبت: أما أنني أتعلم من غيري، فهذا صحيح، وأما إنني أضن بالشكر فهذا ما أنكره كل الإنكار. فما دمت لا أملك من المال شيئًا. فإني لا أدفع إلا مديحًا، وهو كل ما أملك، وسترى، بعد أن تجيب، إلى أي حد أمدح كل من يبدو لي أنه تكلم فأصاب، إذ أنني أتوقع منك الصواب في الجواب.
فقال: إذن فأصغ إلي .. إني أعلن أن العدالة ليست إلا صالح الأقوى. والآن، لم لا تمتدح جوابي؟ إنك لن تفعل ذلك بالطبع.
فأجبت: دعني أفهمك أولاً. إنك تقول إن العدالة هي صالح الأقوى. فما معنى ذل يا ثراسيماخوس؟ لا أظنك تعني أنه مادام بوليداماس[2] المصارع

---

[1] يلاحظ أن ثراسيماخوس، كما يصوره أفلاطون، هو سفسطائي لا يقدم تعاليمه إلا لقاء أجر.
[2] كان مصارعًا عملاقًا صارع الأسود وقهر بيديه الرجال المسلحين في بلاط الفرس.

أقوى منا، ويجد فى أكل لحم البقر ما يشحذ قواه الجسمية، فإن أكل لحم البقر من صالحنا نحن الضعفاء أيضًا، وأن ذلك خير وعدل لنا بدورنا.

-عليك اللعنة يا سقراط! إنك لتحمل الكلمات من المعانى ما يقضى تمامًا على الحجة.

فقلت: ليس تمامًا، يا صديقى العزيز، وإنما أحاول فقط أن أفهم كلماتك فحسب. ولكم أود لو أنك زدتنا إيضاحًا.

فقال: حسنًا: ألم تسمع قط أن أنواع الحكم تتباين، فمنها حكم الطاغية ومنها الديمقراطية ومنها الأرستقراطية؟

-أجل، أعلم ذلك.

-وأن العنصر الحاكم هو الأقوى دائمًا.

-بالتأكيد.

-حسن، ففى كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها. فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرى. وبعد سن هذه القوانين، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هى ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة. فهذا إذن ما أعنيه. فللعدالة فى جميع الدول معنى واحد، هو صالح الحكم القائم. ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هى الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هى أن مبدأ العدالة واحد فى كل شيء، وهو صالح الأقوى. ٣٣٩

فقلت: لقد فهمت الآن. وسأحاول أن أتبين إن كنت على صواب أم على خطأ. غير أنى ألاحظ أنك قد استخدمت فى تعريفك للعدالة كلمة الصالح التى حرمت على استخدامها. ومع ذلك، فصحيح أنك قد أضفت إلى تعريفك كلمة "الأقوى"

فقال: ستقول ولا شك إنها إضافة تافهة.

-ليس من الواضح بعد أن كانت تافهة أم هامة. ولكن علينا أن نبحث أولاً فيما إذا كان ما قلته هو الصواب. والآن، فقد اتفقنا معا على أن العدالة هى صالح شيء ما، وإن كنت تذهب إلى أنها صالح الأقوى. أما هذه الإضافة، فلست منها على يقين، وعلى أن أمضى فى تحليلها.

-استمر.

-سأفعل. ولكن خبرنى أولاً : أتسلم بأن من العدل أيضًا أن يطيع الرعية حكامهم؟
-أجل.
-ولكن أتظن أن حكام الدول معصومون من كل خطأ، أم أنهم يتعرضون أحيانًا للخطأ؟
-لا شك أنهم معرضون للخطأ.
-وإذن فهم حين يسنون قوانينهم، قد يصيبون أحيانًا، ويخطئون أحيانًا أخرى؟
-هذا صحيح؟
-فإذا أصابوا، كانت القوانين فى صالحهم، أما إذا أخطأوا، فإنها تكون ضد صالحهم. أتسلم بذلك؟
-أجل
-ولكن على الرعية أن تطيع كل ما يسنونه من قوانين - أليس هذا هو ما تسميه بالعدالة؟
-بلا جدال.
-وإذن فالعدالة، تبعا لتعريفك الخاص، ليست فقط الخضوع لصالح الأقوى، وإنما هى أيضًا عكس ذلك.

فسأل : ما هذا الذى تقول؟

-إننى لم أفعل شيئًا سوى تكرار ما قلته أنت ذاتك. ولكن دعنا نفحص الأمر ثانية: ألم تقر بأن الحاكمين قد يخطئون معرفة صالحهم فيما يأمرون رعيتهم به، وإن العدل أن تطيعهم الرعية؟ ألم تقر بذلك؟
-بلى.
-وإذن فهذا يعنى الاعتراف بأن العدالة ليست فى تحقيق صالح الأقوى، مادام الحكام قد يأمرون، عن غير قصد، بأشياء تجلب لهم الضرر. إذ لو كانت العدالة كما قلت هى طاعة الرعية لأوامر حكامها، فإنك ستدرك، بحكمتك البالغة، ضرورة هذه النتيجة، وهى أن الضعفاء لن يؤمروا عندئذ بفعل ما هو فى صالح الأقوياء، بل ما يجلب لهم الضرر.

٣٤٠ فقال بوليمارخوس: هذا غاية فى الوضوح يا سقراط.

وتدخل كليتوفون قائلاً : هذا صحيح، إذا سمح لك بأن تكون شاهدًا فى صف سقراط.

فقال بوليمارخوس : ولكن الأمر لا يحتاج إلى شهود، ما دام ثراسيماخوس ذاته يقر بأن الحكام قد يأمرون بما ليس في صالحهم، وبأن طاعة الرعية لهم عدل.

-أجل يا بوليمارخوس، لقد سلم ثراسيماخوس بأن من العدل أن يطيع الرعية ما يأمرهم به حكامهم.

-أجل يا كليتوفون، بيد أنه ذكر أيضًا أن العدالة هي صالح الأقوى، وبينما كان يسلم بكلتا هاتين القضيتين، نراه يعترف بعد ذلك بأن الأقوى قد يأمر الضعفاء، وهم رعيته، بأن يفعلوا ما ليس في صالحه ونتيجة ذلك أن العدالة هي ضرر الأقوى مثلما هي نفعه.

فقال كليتوفون: ولكنه كان يعني بصالح الأقوى ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه. ذلك هو ما يتعين على الرعية فعله. وهذا هو ما أكد ثراسيماخوس أنه هو العدالة.

فاعترض بوليمارخوس قائلاً : ولكن هذا ليس ما قاله ثراسيماخوس.

فأجبت : ليس هذا هو الأمر الهام. فإذا كان يقول الآن إنها كلماته، فلنقبل قوله هذا. ولكن خبرني يا ثراسيماخوس : أتعني بالعدالة ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه، سواء أكان كذلك بحق أم لا؟

فقال : كلا بالتأكيد . أتظن أنني أطلق اسم الأقوى على من أخطأ وقت خطئه؟

فقلت : أجل، لقد توهمت فعلت ذلك، عندما سلمت بأن الحاكم ليس معصومًا، وبأنه قد يخطيء أحيانًا.

-إنك لمغالط يا سقراط، أو تعني مثلاً أن الشخص يستحق اسم الطبيب وهو يخطيء فهم حالة مريض، ومن حيث هو مخطئ في ذلك؟ أو إن من ارتكب خطأ في الحساب هو عالم في الحساب، في الوقت الذى ارتكب فيه الخطأ، ومن حيث هو مخطئ في ذلك؟ حقًا إننا لنقول أن الطبيب أو عالم الحساب أو النحوى قد أخطأ، غير أن هذه طريقتنا في التعبير فحسب. فالحق أنه لا النحوى ولا أى شخص له خبرة ودراية بشيء ما، يرتكب خطأ، بقدر ما يستحق الاسم الذى نطلقه عليه. وهكذا فإنك لو شئت الدقة - ما دمت من أنصار المتحمسين - لوجب أن تقول إنه ما من فنان أو حكيم أو حاكم يخطيء. ذلك لأنه لا يخطيء إلا حين يتخلى عنه فنه، وبذلك لا يعود من أصحاب ذلك

الفن. وإذن فسواء أكان المرء فنانًا أم حاكمًا، فإنه لا يخطىء من حيث هو كذلك، برغم أن الناس يقولون عادة: أن الطبيب قد أخطأ. بهذا المعنى إذن ينبغي أن تفهم الإجابة التي رددت بها عليك. وهكذا فإن رأيي. بكل دقة، هو

٣٤١ أن الحاكم، من حيث هو حاكم، لا يخطىء، ولما كان في عصمة من الزلل، فإنه يأمر بما في صالحه هو، وعلى الرعية أن تنفذ أوامره. وهكذا تكون العدالة، كما قلت من قبل، وكما أكرر الآن، هي صالح الأقوى.

-إذن فأنت تعتقد يا ثراسيماخوس أنني مغالط؟

فأجاب : يقينًا.

-أو تظن أنني إنما أوجه تلك الأسئلة وفي ذهني نية الإيقاع بك؟

فأجاب : إنني لو أثق من ذلك. ولكنك لن تنتصر علي. فليس في وسعك أن تقهرني بقوة الحجة، ولست أنت الذي تستطيع أن تنازلني في ميدان مكشوف.

-لن أحاول ذلك أيها العزيز. ولكن دعني أسألك، كيما نتجنب كل ما قد يقوم بيننا فيما بعد من سوء فهم، بأي معنى تستخدم كلمة الحاكم أو الأقوى، الذي تحتم العدالة على الأضعف أن ينفذ ما فيه صالحه، ما دام الأول هو الرفيع، والثاني هو الوضيع. أهو الحاكم بالمعنى الشائع أم بالمعنى الدقيق للكلمة؟.

فقال : بأدق معاني الكلمة. والآن، فلتخدع ولتراوغ إن استطعت فسوف أترك لك الحرية في ذلك، ولكنك لست كفؤًا لمنازلتي.

فقلت: أو تظن أنني جننت حتى أحاول خداع ثراسيماخوس؟ إنه لأهون علي أن أحلق شعر الأسد!

فقال : لقد حاولت ذلك منذ لحظة ، ولكنك أخفقت.

فقلت : فلنكف عن الكلام في هذا الموضوع. والآن خبرني : أتظن الطبيب بالمعنى الدقيق الذي حددته، يهدف إلى شفاء المرضى أم جمع المال تذكر جيدًا أنني أتحدث الآن عن الطبيب بمعناه الصحيح.

فأجاب : إنه يستهدف شفاء المرضى.

-والقبطان، أعني القبطان الصحيح، أهو قائد للبحارة أم بحار فحسب؟

-إنه قائد للبحارة.

-فليس لنا إذن أن نسميه بحارا لمجرد كونه يبحر في سفينة. إذ أن اسم القبطان لا يرجع إلى كونه يبحر في السفينة، وإنما هو دليل على مهارته التي تفوق بقية الملاحين، وسيطرته عليهم.
-هذا صحيح كل الصحة.
-والآن، فلا شك أن لكل من هذين الرجلين صالحه الخاص؟
-يقينًا.
-وهذا الصالح هو الذي يستهدفه فنه، ويرمي إلى تحقيقه؟
-أجل، هذا هو هدفه.
-وصالح كل فن هو كماله - أم هو غير ذلك؟
-ماذا تعني؟
-*لأضرب لك مثلاً:* هب أنك سألتني عما إذا كان الجسم يكتفي بذاته أم أنه يحتاج إلى شيء آخر حينئذ سأجيبك: لاشك في أنه يحتاج إلى شيء آخر. فالجسم قد يعتل، ويغدو ناقصًا، على غير ما ينبغي أن يكون عليه. ولهذا السبب ذاته اخترع فن الطب: فهو يستمر في مساعدة الجسم وتحقيق مصالحه. أليس هذا صحيحًا؟

٣٤٢ فأجاب : هذا عين الصواب.
-ولكن ، أيخطيء أو يقصر فن الطب أو أي فن غيره ، على أي نحو ، مثلما قد تقصر العين في الإبصار أو الأذن في السماع ، بحيث تتطلبان فنا آخر يقضي مطالب السماع والإبصار - أعني أيتعرض الفن في ذاته للخطأ أو التقصير ، وهل يتطلب كل فن فنا آخر مكملا ، يفي بمطالبه. وهذا يتطلب غيره ، إلى ما لا نهاية؟ أم أن على كل فن أن يحقق مصالحه الخاصة؟ أم أن الفن لا يحتاج إلى نفسه أو إلى غيره لإصلاح أخطائه، لأنه منزه عن كل زلل أو نقص، ومن ثم لم يكن بحاجة إلى تصحيح ذاته، لا بمزاولة فنه الخاص أو أي فن غيره، وإنما على كل فن أن يركز اهتمامه على صالح موضوعه، إذ أن كل فن يظل نقيا منزها عن الزلل ما دام صحيحا، أعني مادام كاملا لا يشوبه شيء. فلتتأمل هذه الكلمات بالطريقة الدقيقة التي التزمتها، وخبرني إن كنت على حق.
-أجل. هذا واضح.
-وإذن فالطبيب لا يعمل لصالح الطب، وإنما لصالح الجسم.
-هذا صحيح.

-ولا فن الفروسية يعمل لصالح فن الفروسية، وإنما لصالح الفرس. كما أن أى فن آخر لا يعبأ بنفسه، إذ ليست له مطالب، وإنما يركز اهتمامه فى موضوع فنه.
-هذا حق.
-ولكن لا جدال يا ثراسيماخوس فى أن الفنون بالنسبة إلى موضوعاتها كالحاكم والأقوى بالنسبة إلى الرعية.
-فوافق على ذلك على كره منه.

فقلت : فليس ثمة علم أو فن إذن يعمل لصالح الأقوى أو الأرفع، وإنما لصالح موضوعه، أى الأضعف فحسب.

فحاول أن يعترض على هذا القول، غير أنه استسلم فى النهاية.

ومضيت قائلاً: فما من طبيب إذن يستهدف صالحه هو، من حيث هو طبيب، فيما يصفه من دواء، وإنما هدفه صالح المريض. إذ أن الطبيب الحقيقى هو بدوره حاكم، رعيته جسم الإنسان، وليس جامع مال فحسب أليس هذا صحيحًا؟

-بلى.
-كما أن القبطان، بالمعنى الصحيح لتلك الكلمة، هو حاكم للملاحين وليس ملاحًا فحسب؟.
-لقد أقررت بذلك.
-ومثل هذا القبطان أو الحاكم إنما يعمل لصالحِ من تحت إمرته من الملاحين، لا لصالحه هو، أى صالح الحاكم.

فأجاب مكرهًا : أجل.

-وإذن ، فما من أحد ، يا ثراسيماخوس، أيا كان نوع الحكم الذى يمارسه، يستهدف دائمًا صالح رعيته، أو كمال فنه. فالرعية هى غايته، وهى حدها التى يستهدفها فى كل ما يقول ويفعل.

٣٤٣ وعندما بلغنا هذه المرحلة فى نقاشنا، وبان للجميع أن تعريف ثراسيماخوس للعدالة قد انهار من أساسه، هتف ثراسيماخوس، بدلاً من أن يجيبنى.

خبرنى يا سقراط. ألديك مربية؟.

فقلت : لم توجه إلى هذا السؤال، على حين كان الأجدر بك أن تجيب دون أن تسأل؟.

-ذلك لأنها تدع أنفك يسيل دائمًا كالطفل دون أن تحففه، بل أنها لم تعلمك كيف تميز الراعي من أغنامه..

فأجبت : وما الذى حدا بك إلى هذا القول؟

ذلك لأنك تتوهم أن الراعي يرعى غنمه وماشيته إلى أن يكتنز لحمها، دون أن يكون له فى ذلك من غاية سوى ما فيه خيرها. لا صالحه هو أو صالح مخدومه. وبالمثل تظن أنت أن حكام الدول، أعنى الحكام بالمعنى الصحيح، لا ينظرون إلى رعاياهم على أنهم أغنام أبدًا، وأنهم لا يسعون إلى نفعهم الخاص ليل نهار. كلا، لقد جانبت الصواب في آرائك عن العادل والظالم، إلى حد أنك لا تدرك تلك الحقيقة الواضحة وهى أن العدالة والعادل إنما هما فى الحق نفع شخص آخر، أى أن العدالة فى نفع الحاكم والأقوى على حساب الرعية التى ينبغى أن تطيع، وأن الظلم هو عكس ذلك. فالظالم دائمًا يسود من كان فى حقيقته ساذجًا عادلاً، إذ أنه الأقوى، ويتحتم على أتباعه أن يقوموا بما يكفل نفعه، وأن يتوخوا فى أعمالهم سعادته، التى هى أبعد ما تكون عن سعادتهم الخاصة. بل لتعلم أيضًا، يا أكبر السذج، أن العادل إذا ما قورن بالظالم كان هو الخاسر على الدوام. فهو فى العقود الخاصة أولا خاسر: فحيثما كان الظالم شريكًا للعادل، ستجد بعد أن تنحل الشركة، أن الظالم قد تضاعف نصيبه على حين تضاءل نصيب العادل. والعادل خاسر بعد ذلك فى صلته بالدولة: ففى ضريبة الدخل يدفع العادل قسطًا كبيرًا والظالم قسطًا أقل، عندما يكون لهما نفس الدخل. فإذا كان الأمر متعلقًا بمال يوزع، فإن الظالم ينال الكثير، والعادل لا ينال شيئًا. بل لتتأمل ما يحدث لو توليا منصبًا عامًا: عندئذ سيتجاهل العادل شئون الخاصة، وربما عانى أضرارًا أخرى، دون أن يكتسب من المنصب العام شيئًا، وذلك لأنه عادل، كما أن أصدقاءه ومعارفه سيغضبون منه لأنه يأبى أن ٣٤٤ يؤدى لهم خدمات غير مشروعة. أما بالنسبة إلى الظالم فالأمر على عكس ذلك تمامًا. وكلامى هنا، كما كان من قبل، ينصب على الظلم الواسع النطاق، حيث يظهر كسب الظالم بوضوح. فعلى هذا الشخص ينبغى أن يتركز اهتمامك، إذا أردت أن تدرك مدى نفع الظلم للفرد. على أن أيسر سبيل إلى ذلك هو تأمل أكمل صور الظلم، حيث يكون المجرم أسعد الناس، ويكون المجنى عليهم، أو أولئك الذين يأبون اقتراف الظلم، أتعسهم – وأعنى بذلك حالة الإرهاب والطغيان، التى تسلب ممتلكات الغير بالغش والاغتصاب، تسلبها جملة لا تدريجًا،

دون تمييز بين ما هو مقدس وما هو وضيع، وبين ما هو خاص وما هو عام. كل هذه أفعال آثمة لو اقترف المرء أحدها، لناله العقاب الصارم والخزى العظيم إذ يسمى من يقترفون هذه الآثام فى حالات مفردة لصوص معابد. أو قطاع طرق ومجرمين وسارقين ومهربين. أما إذا جمع المرء إلى اغتصابه مال مواطنيه، استعبادهم، فعندئذ لا تطلق عليه أسماء السب هذه، وإنما يعده مواطنوه، بل وكل من يعرف مظالمه الكاملة هذه سعيدًا مباركًا. ذلك لأن البشر إنما يذمون الظلم خوفًا من أن يصبحوا من ضحاياه، لا اشمئزازًا من ارتكابه. وهكذا يبنت لك يا سقراط أن الظلم إذا ما اتسع نطاقه إلى الحد الكافى، كانت له الغلبة والسيطرة والسيادة على العدل، وأن العدالة، كما قلت من قبل، إنما هى صالح الأقوى، على حين أن الظلم ينفع صاحبه ويخدم مصالحه.

وحين أتم ثراسيماخوس أقواله هذه وأغرق آذاننا بسيل كلماته كان ينوى الخروج، غير أن الجماعة لم تدعه يفلت، بل ألحت عليه أن يبقى ويدافع عن وجهة نظره، كما أننى انضممت إليهم فى الإلحاح عليه بالبقاء، فقلت له:

ثراسيماخوس، يا أرفع الناس، أتود، بعدما ألقيته فى رءوسنا من الأفكار، أن تنصرف دون أن توضحها لنا على النحو الصحيح، أو تعرف منا إن كانت صائبة أم باطلة؟ أتبدو محاولة تحديد السلوك الواجب للإنسان على هذا القدر من التفاهة فى نظرك؟ ألا تعبأ بتحديد نوع الحياة التى يتعين على كل منا أن يحياها لينال أعظم قدر من الغنم؟

فقال : وهل ترانى أختلف عنك فى تقديرى لأهمية هذه المشكلة؟

فأجبت : يبدو أن الأمر كذلك، أو أنك يا ثراسيماخوس لا تعبأ بنا ولا تفكر فينا ، وأنه يستوى عندك أن ترتقى حياتنا أو تنحط إن لم نعرف تلك الحقيقة التى تقول إنها لديك. لذا أتوسل إليك أيها الصديق ألا تضن بعلمك أو تحتفظ به لنفسك فقط. إننا جمع كبير، وسيكون شكرنا جزيلاً على أى نفع تسديه لنا. ٣٤٥ وإننى لأعلن صراحة، من جانبى، إننى لم أقتنع، وإننى لا أومن بأن الظلم يجلب من الكسب أكثر مما يجلب العدل، حتى لو استبد الظلم وأطلق له العنان. ولو سلمنا بأن ثمة ظالما يمكنه أن يقترف الظلم سرا أو علانية، فإن هذا لا يعنى بأن الظلم أنفع، وربما كان بين الجماعة من يشاطروننى هذا الرأى. وربما كنا على خطأ، فإن كان الأمر كذلك، فعليك أن تقنعنا بحكمتك بأننا مخطئون فى إيثارنا العدل على الظلم.

فقال : وكيف أقنعكم وأنتم لم تقتنعوا بعد بما قلته منذ برهة، وأى شيء آخر أستطيع أن أفعله لكم؟ أتودوننى أن أحشر البرهان فى نفوسكم حشرا؟

فقلت : حاشا لله ! إن كل ما أسألك إياه أن يكون كلامك متسقًا، فإن غيرت رأيك، فليكن ذلك صراحة ودون خداع . ولو عدت يا ثراسيماخوس إلى ما قلته من قبل، للاحظت أنك لم تلتزم حين تكلمت عن الراعى نفس التعريف الدقيق الذى التزمته عند الكلام عن الطبيب. فلقد ذكرت أن الراعى – بما هو راع – يرعى أغنامه دون أن يضع صالحها الخاص نصب عينيه، وإنما يراعى دائمًا لذات الطعام، كأنه أكول فى مأدبة فحسب، أو كأنه تاجر فى السوق، لا كأنه راع. ولكن لا جدال فى أن صنعة الراعى إنما تعنى بمصالح الماشية فحسب، وليس عليه إلا أن يسعى إلى راحتها، ما دام كمال صنعته إنما يتم حين يفى بكل مطالبها. لهذا السبب قلت ما قلته منذ برهة عن الحاكم: فلقد ذكرت أنه ليس على الحاكم، من حيث هو حاكم، سواء أكان فى دولة أم فى الحياة الخاصة، إلا أن يراعى مصالح قطيعه أو رعيته، أما أنت، فهل تظن أن حكام الدولة، أعنى الحكام الحقيقيين، يحكمون بمحض اختيارهم؟

-أظن؟! كلا، إننى واثق من هذا.

-وإذن، فما الذى يجعل الناس يمتنعون عن قبول المهام الأقل شأنًا دون أجر، ٣٤٦ إلا إذا كان راجعًا إلى ثقتهم من أنهم يؤدونها فى سبيل الغير، لا فى سبيل أنفسهم؟ دعنى أوجه إليك سؤالاً: ألا تختلف الفنون العديدة تبعًا لتباين وظيفة كل منها؟ فلتبد لنا رأيك، يا صديقى العظيم، كيما نتقدم فى نقاشنا قليلاً.

فاجاب : بلى ، إنها لتختلف تبعًا لذلك.

-وكل فن يجلب لنا نفعًا خاصًا، لا نفعًا مشتركًا بينه وبين الباقين – أعنى أن الطب مثلاً يعطينا الصحة، والملاحة تعطينا الأمان فى البحر، وهكذا؟

-أجل.

-ولفن التجارة وظيفة خاصة هى جلب المال. فإذا تمسكنا بالدقة التى دعوت إليها، لوجب ألا نخلط بينه وبين غيره من الفنون، مثلما ينبغى ألا نخلط بين فن الملاح وفن الطب إذا حدث أن تقدمت صحة الملاح بالسفر بحرًا.

-كلا بالطبع.

-كما أنك لا تعتقد أن فن التجارة هو ذاته فن الطب لأن صحة المرء تنتعش حين يأخذ أجرًا.

-لا شك أننى لا أعتقد ذلك.

-فهل تقول إن الطب هو فن التجارة لأن المرء يأخذ أجرًا حين يعالج شخصًا آخر؟.

- كلا بالطبع.

-ولقد سلمنا بأن لكل فن نفعا يقتصر عليه وحده؟.

-أجل.

-وإذن فإن كان ثمة نفع مشترك بين كل المشتغلين بهذه الفنون، فلابد أن يستمد هذا من عنصر يشتركون جميعًا فى ممارسته.

-يبدو أن الأمر كذلك.

-فإذا ما انتفع الفنان بتلقى أجر، فإن النفع يكتسب بممارسته لفن الدفع، مضافة إلى ممارسته للفن الذى يتقنه.

فوافق على ذلك مكرهًا.

-وإذن فالفنانون لا يكتسبون منفعة تلقى الأجر من الفنون الخاصة التى يمارسونها، وإنما الواقع أنه بينما يكسبنا فن الطبيب صحة، ويشيد لنا فن البناء بيتًا، فإن كلا منهما، بصفته الأخرى، وهى صفة آخذ بالأجر، يكتسب أجره وهكذا يؤدى كل فن وظيفته الخاصة، ويفيد من يمارس من أجله هذا الفن. أما الفنان ذاته، فهل يكون قد انتفع من فنه لو لم يتلق أجرًا؟

-أعتقد أن ذلك لا يمكن أن يكون.

-ولكن هل يعنى ذلك أنه لا ينفع الغير بشىء إذا ما أدى مهمته دون أجر؟

-لا شك أنهم يستفيدون منه.

-وإذن فلم يعد ثمة شك الآن يا ثراسيماخوس فى أنه لا الفنون ولا الحكومات تعمل لصالحها الخاص، ولكنهم - كما قلت من قبل - يحكمون ويهتمون بصالح موضوعاتهم ورعاياهم، أعنى الضعفاء لا الأقوياء ولهذا السبب ذاته، يا عزيزى ثراسيماخوس، ذكرت منذ قليل أن أحدًا لا يرغب من تلقاء ذاته فى أن يحكم، وفى أن يأخذ على عاتقه تقويم الشرور التى لا تهمه، دون أجر. ذلك لأن الفنان ٣٤٧ الصحيح إذ يؤدى عمله، ويلقى بالأوامر إلى غيره، لا يضع نصب عينيه نفعه الخاص، وإنما نفع من يطلبون فنه. وعلى ذلك فلكى يقبل الحكام أن يحكموا، يتعين على الدولة أن تدفع لهم، إما بالمال، وإما بالتكريم، أو أن تعاقبهم فى حالة الرفض.

فقال جلوكون : ماذا تعنى يا سقراط؟ إننى لأفهم أن يدفع الحكام بالنوعين الأولين، أما أن يكون هناك عقاب، ويحل محل العطاء، فهذا مالا أفهمه.

-ذلك يعنى أنك لا تفهم طبيعة ذلك العطاء الذى هو أكثر ما يحض فضلاء الناس على الحكم. ألست تعلم أن الطمع فى المال أو الجاه أمر مخز فى نظر الناس، وهو بالفعل كذلك؟

-هذا صحيح كل الصحة.

فقلت : ولهذا السبب لم يكن للمال أو الجاه القدرة على إغراء هؤلاء الفضلاء . ذلك لأن خيار الناس يأبون أن يطلبوا الأجر علانية لقاء حكمهم، حتى لا يعدهم الناس مأجورين، كما يأبون أن تمتد أيديهم خلسة إلى أموال الشعب حتى لا يسمون لصوصًا. ولما كانت صفة الزهد هى الغالبة لديهم، فهم لا يعبأون بالتشريف أو التكريم. ومع ذلك، فلابد من أن يفرض عليهم حكم الضرورة، ولابد أن يدفعوا إلى العمل خوفًا من العقاب. ويبدو لى أن هذا هو السبب الذى من أجله يعد تقدم المرء إلى منصب بدلاً من الانتظار حتى يدفع إلى توليه، أمرًا غير مشرف. على أن أسوأ أنواع العقاب التى يمكن أن تحل على من يأبى أن يحكم، هو أن يحكمه من هو دونه قدرًا. وإننى لأعتقد أن الخوف من هذا النوع من العقاب هو الذى يدفع الخيرين إلى تولى المناصب، لا رغبة فيها، وإنما لأن كل حل غير ذلك شر. أى أنهم لا يحكمون وفى ذهنهم أنهم سينتفعون أو يتنعمون، وإنما لأن الضرورة اقتضت ذلك، ولأنهم لا يمكنهم أن يجدوا من هو أصلح منهم، أو على الأقل مثلهم، ليعهدوا إليه بمهام الحكم. ولو وجدت مدينة كل من فيها أخيار، فإن تجنب الحكم يكون أمرًا يسعى إليه الناس بقدر ما يتهافتون الآن عليه. وهكذا يقوم الدليل القاطع على أن الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة، وإنما يرعى صالح رعيته. ولا شك أن كل من يعلم ذلك، يؤثر أن يتلقى النفع من غيره، على أن يتجشم عناء تقديم النفع للغير. وهكذا فإنى لا أتفق على الإطلاق مع ثراسيماخوس فى أن العدالة هى نفع القوى، وحسبنا الآن بحثًا لهذا الموضوع الأخير.

أما قول ثراسيماخوس أن حياة الظالم أكثر غنما من حياة العادل ، فإن لهذا القول الأخير خطورة تفوق الأول بمراحل ، فأينا كان علي صواب ؟ وأي الحياتين تفضل ياجلوكون ؟

فأجاب : أعتقد من ناحيتى أن حياة العادل أنفع.

٢٤٨-أسمعت كل مزايا الظلم التى رددها على مسامعنا ثراسيماخوس؟
فأجاب : لقد سمعتها، غير إننى لم أقتنع بها.
-وإذن، فهل لنا أن نحاول الاهتداء إلى طريقة لإقناعه بأنه لم يقل صوابًا، إن أمكننا ذلك؟
فأجاب: بكل تأكيد.
فقلت : الحق أنه لو ظل يدلى إلينا بأقوال منمقة، وظللنا نحن نعدد مزايا العدالة، ثم يجيب هو، ونرد نحن، فسيظل كل جانب يعدد المزايا التى يقول بها، وسنجد أنفسنا فى نهاية الأمر فى حاجة إلى قضاة يفصلون بيننا. أما إذا مضينا فى بحثنا كما فعلنا أخيرًا، بأن يحاول كل منا كسب موافقة الآخر، فسنجمع فى أشخاصنا بين عمل القاضى والمحامى.
فقال : هذا صحيح.
فسألت : أى المنهجين أفضل؟
-ذلك الذى تقترحه.
فقلت : حسنا يا ثراسيماخوس ، لنبدأ من جديد. وأود أولاً أن أسألك : إنك تقول أن للظلم الكامل من المزايا ما يفوق العدل الكامل.
-أجل ، هذا ما أقول به، ولقد أبديت لك أسبابى.
-وما رأيك فى الظلم والعدل؟ أتسمى أحدهما فضيلة والآخر رذيلة؟
-يقينًا.
-أظن أنك تسمى العدالة فضيلة والظلم رذيلة؟
-أمن الممكن أن أقول ذلك وقد أكدت أن الظلم نافع والعدل غير مجد؟
-فما هو رأيك إذن؟
-عكس ما ذكرت.
أتسمى العدالة رذيلة إذن؟
-كلا، أوثر أن أسميها بلاهة مبعثها الطيبة.
-وإذن فالظلم فى رأيك منبعث عن الخبث؟
-كلا، أفضل أن أطلق عليه اسم الفطنة.
-فهل تعتقد، يا ثراسيماخوس، أن الظالم حكيم فطن؟

-أجل، إذا سار في ظلمه إلى النهاية، وكانت له القدرة على إخضاع دول وأمم. ولكن ربما كنت تظنني أتكلم عن النشالين. إن لهذه المهنة، قبل أن يضبط المرء، مزاياها، وإن كانت لا تقارن بالمزايا التي تحدثت عنها من قبل.

فأجبت : إنني أفهم الآن مرماك يا ثراسيماخوس ، غير أنني حتى الآن لا أستطيع أن أسمعك تضع الظالم في مصاف الحكماء والفضلاء، والعادل مع أضدادهم، دون أن تتملكني الدهشة.

-ومع ذلك فهذه هي مكانة كل منهما عندي.

-إنك الآن ترتكز على أرض أصلب، ويكاد تفنيد موقفك أن يكون ضربًا من المحال، إذ أنك لو كنت قد سلمت مع بقية الناس بأن الظلم، مع كونه نافعًا، ٣٤٩ هو رذيلة وشر، لأمكن أن يوجه إليك رد يقوم على مبادئ متفق عليها. غير أنني أراك الآن تعد الظلم أمرًا مشرفًا ومظهر قوة، وتضفي على الظالم كل الصفات ضمن مظاهر الحكمة والفضيلة.

-لقد أصبت كل الصواب في تكهناتك.

-وإذن، فلا معنى للتراجع، بل ينبغي أن أمضي في النقاش مادمت على يقين من أنك تقول ما تعتقده بحق، إذ إنني على ثقة من أنك جاد الآن، وأنك لا تلهو على حسابنا.

-قد أكون جادا وقد لا أكون، ولكن فيم يهمك هذا؟ إن مهمتك تنحصر في تفنيد حجتي.

-هذا صحيح كل الصحة. فمهمتي هي هذه. والآن فهل تتفضل بالإجابة عن سؤال آخر؟ أيحاول العادل أن يكتسب أي نوع من المزايا عن العادل؟

-كلا بالطبع، وإلا لما كان ذلك المخلوق الساذج الأبله الذي وصفت.

-وهل تظنه يحاول تجاوز حدود السلوك العادل؟

-كلا.

-وماذا تكون نظرته إلى محاولة اكتساب مزايا بالنسبة إلى الظالم أيعدها أمرًا عادلاً أم ظالمًا؟

-إنه ليعدها أمرًا عادلاً، ويحاول أن يكتسب هذه المزايا، غير أنه لن يستطيع ذلك.

-ليس هذا ما أردت أن أعرف، وإنما ينصب سؤالي عما إذا كان العادل يود ويسعى إلى أن ينال مزايا ومنافع يفوق بها الظالم، ولكنه لا يسعى إلى التفوق على أي عادل غيره.

-أجل، إن الأمر كذلك.

-وماذا تقول عن الظالم، أتراه يسعى إلى التفوق على العادل وإلى تجاوز الفعل العادل؟

-هذا طبيعي، إذ أنه يسعى إلى أن يكون لديه أكثر مما لدى الناس أجمعين.

-وإذن فالظالم يسعى ويناضل من أجل التفوق على الظالم وتجاوز الفعل الظالم، ويحاول أن يعلو على الناس أجمعين.

-هذا صحيح.

-وإذن فقد وصلنا الآن إلى هذه المرحلة من بحثنا: فالعادل لا يريد أكثر مما لدى مثيله، وإنما أكثر مما لدى نقيضه، أما الظالم فيريد أكثر مما لدى مثيله ونقيضه معًا.

-هذا أفضل تعبير ممكن.

-كما أن الظالم خير وحكيم، والعادل ليس بهذا ولا ذلك؟

-هذا أيضًا حسن.

-وهلا تظن أن الظالم مثل الحكيم والخير، وإن العادل مختلف عنهما؟

-يقينا إن من كان على طبع معين، كان مثل أولئك الذين لهم نفس الطبع، والعكس بالعكس.

-وإذن فكل منهما مماثل تمامًا لنظيره؟

فأجاب: بلا شك.

فقلت: حسنا يا ثراسيماخوس. والآن فلنعد إلى ضرب مثل بالفنون. إنك لتسلم بأن من الناس من هو موسيقى ومنهم من ليس بموسيقى.

-أجل.

-وأيهما الحكيم وأيهما الأحمق؟

-من الواضح أن الموسيقى هو الحكيم، وأن من ليس بالموسيقى هو الأحمق.

-أجل.

-وهذا عين ما تقوله عن الطبيب.

-نعم.

فهل تعتقد، أيها الصديق العظيم، أن الموسيقى حين يصلح من أوتار عوده، يود أن يسعى إلى أن يتعدى أو يتجاوز موسيقيًا آخر في جذب الأوتار وإرخائها؟

-لا أظنه يفعل ذلك.

-غير أنه يسعى إلى تجاوز غير الموسيقى.

-بلا شك.

٣٥٠-وما قولك في الطبيب؟ أيود حين يرسم لك خطتك في المأكل والمشرب، أن يتجاوز طبيبًا آخر، أو يتعدى حدود مهنة الطب؟

-كلا، أنه لا يود ذلك.

-ولكنه يود أن يتعدى ويتجاوز من لم يكن طبيبًا؟

-أجل.

-ولا أظنك تعتقد، بصدد المعرفة والجهل بوجه عام، أن من كانت لديه معرفة بأي شيء يود، في أقواله وأفعاله، أن يتجاوز شخصًا آخر له نفس المعرفة، أو لا يتمنى أن يقول أو يفعل عين ما يفعله مثيله في نفس الظروف.

-أعتقد أن هذا الأمر لا سبيل إلى إنكاره.

-وما قولك في الجاهل. أولا يود أن يتجاوز العارف والجاهل معًا؟

-أظن ذلك.

-وأنت ترى العارف حكيمًا؟

-أجل.

-والحكيم خيرًا؟

-أجل.

-إذن فالحكيم والخير لا يود أن يتفوق على مثيله، وإنما على ضده والمخالف له.

-أعتقد ذلك.

-بينما الشرير والجاهل يود لو يتفوق على مثيله وعلى ضده معًا؟

-أظن ذلك.

-ولكن ألم تقل، يا ثراسيماخوس، إن الظالم يتعدى ويتجاوز مثيله وضده معًا؟ ألم تكن هذه كلماتك؟

-بلى.

-كما أنك قلت إن العادل لا يتعدى مثيله ولا يتجاوزه، وإنما يتجاوز ضده فقط؟
-أجل.
-إذن فالعادل كالحكيم والخير، والظالم كالشرير والجاهل؟
-ذلك هو الاستدلال.
-ولكنا قلنا إن كلا منهما يماثل شبيهه؟
-لقد قلنا ذلك فعلاً.
-وإذن فقد استحال العادل حكيمًا خيرًا، والظالم شريرًا جهولاً.

والحق إن ثراسيماخوس لم يكن يفوه بعبارات الموافقة هذه لتوه، كما أعيدها عليكم، وإنما كان يقولها على كره منه. ولقد كان ذلك اليوم من أيام الصيف القائظة، وسرعان ما كان جبينه يتصبب عرقًا. وعندئذ رأيت مالم أره من قبل على الإطلاق: رأيت ثراسيماخوس وقد أحمر وجهه خجلاً. ولما كنا قد اتفقنا الآن على أن العدالة فضيلة وحكمة، والظلم رذيلة وجهل، فقد انتقلت إلى نقطة أخرى.

قلت : حسنًا يا ثراسيماخوس ، لقد استقر بنا الرأى فى هذه المسألة ولكنك قلت أيضًا إن فى الظلم قوة. أتذكر ذلك؟

فقال : نعم أذكره، ولكن لا يدر بخلدك إننى أوافق على ما قلته أو إننى عدمت ردا عليه، وإنما أنا واثق من أننى لو رددت، فسوف تتهمنى بالمكابرة، وإذن فلتدعنى أصرح بآرائى وأعلنها، أما إذا آثرت أن تسأل فسوف أفعل كما يفعل الناس مع السيدات العجائز حين يروين حكاياتهن، وسأكتفى بأن أهز رأسى علامة على الموافقة أو الرفض.
-وإذن فلا تجب - على الأقل - بما يتعارض مع رأيك.
-سأفعل ما يسرك، ما دمت لا تود أن تدعنى أتكلم كما أشاء. ماذا تريد منى أكثر من ذلك؟

فقلت : لا شيء البتة. فإذا كنت على أهبة الاستعداد لذلك فسوف أسأل وعليك الجواب.
-سلنى إذن.
-حسن، سأعيد عليك السؤال الذى وجهته إليك منذ قليل، حتى نواصل المناقشة بطريقة منظمة. فما طبيعة العدالة بالقياس إلى الظلم؟ لقد قيل من قبل ٣٥١ أن للظلم قوة وبطشا يفوق ما للعدل، غير أن من أهون الأمور علينا الآن أن نثبت

أن العدل أقوى من الظلم، بعد أن بان لنا أن العدل حكمة وفضيلة، والظلم جهل. فهذه نتيجة لا يمكن أن يشك فيها مخلوق. غير أننى لا أود الاكتفاء بهذا البرهان البسيط، وإنما أود، يا ثراسيماخوس، أن أبحث المشكلة من وجهة نظر أخرى، أظنك لا تذكر أن الدولة قد تكون ظالمة وقد تحاول متجنية أن تستعبد غيرها من الدول، أو تكون قد استعبدت بالفعل كثيرًا منها ظلمًا؟

فأجاب : هذا صحيح، ولاسيما إذا كانت تلك أفضل الدول أعنى أكثرها إيغالاً فى الظلم، أى الدولة التى بلغ فيها الظلم حد الكمال.

-أعلم أن ذلك كان رأيك: ولكن ما أود بحثه الآن هو: هل من الممكن ممارسة الدولة المتحكمة لسيطرتها بدون العدالة، أم أنها مضطرة إلى توخى العدالة؟

-إن كنت على صواب فى رأيك، وكانت العدالة هى الحكمة، فإن هذه السيطرة لا تمارس إلا بالعدالة، أما إذا كنت أنا المصيب، فالظلم هو الضرورى.

-لكم يسرنى أن أراك، يا ثراسيماخوس، لا تكتفى بأن تومىء برأسك موافقًا أو مخالفًا، وإنما تجيب إجابات بارعة.

-ما فعلت ذلك إلا مجاملة لك.

-هذا كرم منك. فهلا أضفت إلى أفضالك أن تجيبنى على سؤالى هذا؟ أمن الممكن لأية دولة أو جيش أو عصبة من النهابين واللصوص، أو أية جماعة من الأشرار، اتحدت لعمل سىء، أن تنجح فى أى عمل لو دأب كل منها على الإضرار بالآخرين؟

-كلا بالتأكيد.

-أما إذا كفوا عن الإضرار بعضهم ببعض، ألا يحرزون نجاحًا أعظم؟

-بلى.

-ومرد ذلك إلى أن الظلم يخلق الانشقاق والبغضاء والتشاحن بين الناس، فى حين أن العدل ينشر الود والإخاء بينهم، أليس هذا صحيحًا يا ثراسيماخوس؟

-ليكن، فلست أود أن أدخل فى خلاف معك.

-يا له من كرم منك. ولكن ألا ترى أن الظلم، إذا كان يتصف بهذه القدرة على إثارة البغضاء حيثما كان، فإنه إذا حل بالعبيد أو بالأحرار، يجعل كلا منهم يبغض غيره، ويفرق شملهم ويشل أيديهم عن كل عمل مشترك؟

-يقينًا.

-وحتى لو ساد الظلم بين اثنين فحسب، ألا يدوم بينهما الشجار والتشاحن، ويغدو كل منهما عدوا للآخر، وعدوا لكل عادل؟
-بلى.
-وهب أن الظلم كان في شخص بمفرده، ألا ترى بحكمتك الإلهية، أنه سيظل محتفظًا بطبيعته ويكون له نفس الأثر؟
-تستطيع أن تفترض أنه سيظل محتفظًا بها.
-وعلى ذلك، فأينما وجد الظلم، سواء في مدينة، أم في جيش، أم في أسرة، أم في أي كيان آخر، فمن الواضح أنه يجعل موضوعه عاجزًا عن أي عمل مؤتلف ٣٥٢ متوحد، بما يبثه فيه من انقسام وانشقاق، فيصبح عدوا لنفسه ولكل من يعارضه، وكل من هو عادل. أليس هذا صحيحًا؟
-بلى، بلا شك.
-فإذا أصبحت للظلم السيادة في فرد واحد فقط، ألا تكون له نفس النتائج المنتمية إلى طبيعته ذاتها، فيجعله أولاً عاجزًا عن القيام بأي عمل، ما دام يبعث الشقاق في نفسه، ويحيله ثانيًا عدوًا لنفسه وللعادل؟ أليس هذا حقًا يا ثراسيماخوس؟
-بلى.
-ولا جدال، أيها الصديق، في أن الآلهة عادلون؟
-لنتصور أنهم كذلك.
-فإن كانوا عادلين كان الظالم عدوا للآلهة، والعادل وليًا لهم؟
-فلتطرب لانتصارك في الحديث، إذ أني لن أعارضك حتى لا أسيء إلى الجماعة.
-حسن، فلتزدني طربا بالمضي في الإجابة عن أسئلتي. فنحن قد بينا أن العادل أحكم وأصلح وأقدر على العمل من الظالم، وأن الظالمين عاجزون عن القيام بأي عمل يقتضي تعاونا. فإذا قيل أن في وسع الظالمين، على الرغم من ظلمهم، أن يقوموا سويًا بأعمال كثيرة، لأكدنا أن هذا خطأ تمامًا، إذ لو كان شرهم كاملا، لأطبق كل منهم على الآخر، كما ينقضون على ضحاياهم. فهم في أعمالهم إنما كانوا نصف أشرار، إذ لو كان شرهم مطلقًا، وظلمهم تامًا لما أمكنهم القيام بأي عمل على الإطلاق. هذه في رأيي هي الحقيقة، على عكس ما قلته أنت في مبدأ الأمر. وعلينا أن نبحث إن كانت حياة العادل أطيب

وأسعد من حياة الظالم، وهو أمر أخذنا على عاتقنا بحثه أيضًا. وإني لأرى أنها كذلك، وذلك لما أبديته من أسباب. غير أنني مازلت أوثر المضي في بحث هذه المسألة بحثًا عميقًا، إذ أن الأمر ليس هينًا. وإنما هو متعلق بقاعدة الحياة الإنسانية ذاتها.

-أكمل حديثك إذن.

-سأفعل ذلك. ألا تعترف بأن للفرس وظيفة معينة؟

-أعترف بذلك.

-ألا تعترف أيضًا بأن وظيفة الفرس أو أي حيوان آخر، هي ما يقوم به الفرس وحده على أكمل نحو ممكن؟

-لست أفهمك.

-دعني أوضح لك قولي: أفي وسع المرء أن يبصر بدون العين؟

-كلا بالطبع.

-أو أن يسمع بدون الأذن؟

-كلا.

-فهذه إذن وظيفة هذين العضوين؟

-بالتأكيد.

٣٥٢-أليس من الممكن قطع غصن الكرم بخنجر أو بازميل أو بأية أداة أخرى؟

-بلا شك.

-ومع ذلك فلن يكون ذلك بالإتقان الذي يتجه المنجل المصنوع لذلك الغرض؟

-هذا صحيح.

-أليس لنا أن نقول أن هذه هي وظيفة المنجل؟

-وإذن، فلا أظنك تجد الآن صعوبة في فهم ما كنت أعنيه حين قلت إن وظيفة الشيء هي ما يؤديه هذا الشيء وحده، على أفضل نحو ممكن[1].

-أنني أفهم الآن وأوافقك على أن هذه هي وظيفة أي شيء.

-أليس لكل ما له وظيفة كمال؟ ألم نقل من قبل أن للعين وظيفة؟

-بلى.

---

(1) هذه أول إشارة في المحاورة إلى مبدأ أداء كل للوظيفة التي يصلح لها. وهو مبدأ أساسي في تحديد معنى العدالة عند أفلاطون.

-فلها إذن كمال؟

-نعم.

-وللأذن وظيفة وكمال أيضًا؟

-هذا صحيح.

-ألا يصدق هذا على كل شيء آخر، أي أن لكل شيء وظيفة خاصة وكمالاً معينًا؟

-هذا هو الواقع.

-فهل تستطيع العين إذن أن تؤدي هذه الوظيفة إن كانت مفتقرة إلى كمالها الخاص، ومتصفة بالنقص المقابل له؟

-كيف تستطيع ذلك، إن كنت تعني أنها أصبحت عمياء لا تبصر؟

-الذي أعنيه هو كمالها الخاص، أيًا كان. ولكني لم أصل بعد إلى هذه النقطة، وإنما أفضل أن أوجه إليك سؤالاً أعم، وهو: ألا تؤدي الأشياء ذات الوظيفة المحددة، هذه الوظيفة بكمالها الخاص على نحو أفضل، وتخفق في تحقيقها إذا كانت متصفة بالنقص؟

-هذا أمر مؤكد.

-ولنا أن نقول هذا عن الآذان. فعندما تعدم كمالها الخاص، تعجز عن أداء وظيفتها؟

-هذا صحيح.

-حسن. أليست للنفس وظيفة لا يحققها أي شيء آخر، كأن توجه وتحكم وتدبر وما شابه ذلك؟ أليست هذه كلها وظائف خاصة بالنفس وحدها، وهل تكون على صواب لو عزوناها إلى شيء آخر؟

-كلا.

-وهلا تعد الحياة بدورها وظيفة من وظائف النفس؟

-بالتأكيد.

-وهل للنفس بدورها كمال؟

-أجل.

-وهل تستطيع النفس أداء وظيفتها إذا ما حرمت من كمالها الخاص أم لا تستطيع؟

-أنها لا تستطيع.

-وإذن فلابد أن تكون النفس الإمارة بالسوء حاكمًا ومدبرًا سيئًا، في حين أن النفس الطيبة حاكم صالح؟

-هذا ضروري.

-ولقد سلمنا بأن العدالة كمال النفس، والظلم نقصها؟

-لقد سلمنا بذلك فعلاً.

-إذن فالنفس العادلة والرجل العادل يحيا حياة طيبة، والظلم يحيا حياة سيئة؟

-هذا ما تثبته حجتك.

٣٥٤-ومن المؤكد أن من يحيا حياة طيبة راض سعيد. أما من يحيا حياة سيئة فهو محروم من كل سعادة؟

-بالتأكيد.

-فالعادل إذن سعيد، والظالم شقي؟

-فليكن.

-ولكن التعاسة لا تفيد، في حين أن السعادة مفيدة.

-بلا شك.

-وإذن فمن المحال، يا ثراسيماخوس العزيز، أن يكون الظلم أنفع من العدل.

فقال : حسنًا ، هذا يوم عيد بنديس، فليكن هذا نصيبك من الفرحة فيه.

فقلت : إنني لمدين لك بكل ما وصلت إليه، بعد أن غدوت رقيقًا معي. وتخليت عن العنف والصخب. ومع ذلك، فإنني لم أستمتع متعة كاملة، غير أن الذنب في هذا راجع إلي ، لا إليك. وكما يلتهم النهم قطعة من كل لون من الطعام تقدم إليه على المائدة، دون أن يكون قد اكتفى من اللون الذى سبقه، فكذلك تنقلت من موضوع إلى آخر دون أهتدى إلى ما سعيت إليه في البداية، إلا وهو طبيعة العدالة فقد انصرفت عن ذلك البحث. وتحولت إلى بحث مسألة ما إذا كانت العدالة فضيلة وحكمة أم رذيلة وحمقًا. وعندما برزت أمامي مشكلة أخرى، هي المقارنة بين العدل والظلم من حيث المنفعة. لم أستطع أن أمنع نفسي من الانتقال إليها. فكانت نتيجة المناقشة بأسرها أنني مازلت لا أعلم شيئا على الإطلاق. إذ أنني مادمت لا أعلم ما هي العدالة فإني لا أعلم بالأحرى إن كانت فضيلة أم لا، ولا أستطيع أن أجزم إن كان العادل سعيدًا أم شقيًا.

الكتاب الثانى

٣٥٧ جلوكون : العدالة شر يطلب لنتائجه فحسب.

ولقد خيل إلى أننى بهذه الكلمات[1] وضعت حدًا للنقاش، غير أنه اتضح لى أن تلك النهاية لم تكن فى الواقع إلا بداية. ذلك بأن جلوكون، وهو على الدوام من أكثر الناس حبًا للنضال، لم يرض عن انسحاب ثراسيماخوس. وإنما أراد أن يواصل العراك، فقال لى:

-أتريد أن تقنعنا حقًا يا سقراط بأن العادل أفضل من الظالم، أم تريد أن توهمنا بذلك فحسب؟

فأجبت : أننى لأود حقًا أن أقنعكم، لو استطعت إلى ذلك سبيلاً.

-إذن فأنت لم تسلك السبيل الصحيح إلى ذلك، والآن خبرنى: كيف تصنف الأشياء التى تسميها خيرة؟ أليس منها ما يرغب فيه لذاته، بغض النظر عن نتائجه، كالملذات والمتع البريئة، التى تطرب لها فى وقتها، ولا تنجم عنها أية نتائج؟

-إننى لأوافقك على أن ثمة فئة كهذه

-ألا ترى بعد ذلك أن هناك فئة أخرى من الأشياء التى نعدها خيرًا، كالمعرفة والإبصار، والصحة، لا نرغب فيها لذاتها فحسب، بل لما تستتبعه من نتائج أيضًا؟

-يقينًا.

-أليست هناك أيضًا فئة ثالثة كالرياضة البدنية، ورعاية المرضى، وممارسة الطب، وفنون مربحة أخرى – كلها نافعة وإن تكن تجلب لنا الألم، ومن المحال أن نختارها لذاتها، وإنما لما ينشأ عنها من نتائج فحسب؟

-هناك حقًا فئة ثالثة كهذه، ولكن ما الذى ترمى إليه من هذا؟

---

[1] يبدو فى مستهل هذا الكتاب أن أفلاطون يكمل حديثه الذى بدأه فى الكتاب الأول مباشرة، ولكن هناك شبه اتفاق بين الشراح على أن الكتاب الأول قد ألف قبل بقية أجزاء المحاورة بسنوات طويلة.

-أود أن أعلم فى أى من هذه الفئات تدرج العدالة؟

٣٥٨-فى أرفعها، أى فى تلك الأشياء الخيرة التى يطلبها المرء لذاتها ولنتائجها فى نفس الآن، إن شاء أن يكون سعيدًا.

-ولكن معظم الناس لا يدركون هذه الحقيقة. وإنما يتوهمون أن العدالة تندرج فى باب الفئة الأليمة، أى ذلك النوع من الخير الذى نسعى إليه من أجل الكسب أو الشهرة، وإن يكن فى ذاته مقيتًا يود المرء لو تجنبه.

أعلم أن هذا الرأى الشائع، ولقد رأينا ثراسيماخوس يدافع عنه منذ برهة، عندما ذم العدالة وامتدح الظلم. غير أن غبائى يحول بينى وبين الاقتناع بهذا الرأى.

فقال: إذن فأصغ إلى كما استمعت إليك، فربما وافقتنى على رأيى. ذلك لأن ثراسيماخوس قد استسلم قبل الأوان، كأنه حية خلبها صوتك وأفقدها المقاومة. أما أنا فلم أقتنع بشىء مما قيل عن العدالة أو الظلم. فأنا أود أن أعرف طبيعتهما الحقة، والتأثير الذى يحدثه كل منهما بذاته فى النفس التى يستقر فيها، بغض النظر عن الجزاءات والنتائج التى قد تترتب عليهما. وعلى ذلك، فهاك ما أنتوى عمله، إذا وافقت: فسوف أردد حجة ثراسيماخوس من جديد، وسأتحدث أولاً عن طبيعة العدالة وأصلها، من وجهة النظر الشائعة، وسأبين بعد ذلك أن كل من يمارس العدالة يفعل ذلك قسرًا، ورغمًا عنه، لا اقتناعًا منه بأنها خير. وسأدافع ثالثًا عن ذلك الرأى الشائع، إذ أن حياة الظالم مهما قيل عنها، فهى أهنأ من حياة العادل، لو كان رأى الناس على حق. على أن هذا ليس رأيى الخاص يا سقراط، وكل ما فى الأمر أننى أحار عندما تصل إلى أسماعى أقوال ثراسيماخوس ومئات غيره. ومن جهة أخرى، فإننى لم أستمع إلى أحد يدافع عن سمو العدالة على الظلم دفاعًا مقنعًا. فأنا أود أن أستمع إلى من يمتدح العدالة فى ذاتها ولذاتها، ولا شك عندى فى أنك أخلق الناس بأن يسمعنى ما أريد. وعلى ذلك فسوف أثنى على حياة الظلم ما وسعنى ذلك. وتستطيع أن تستدل من منهجى فى النقاش على الطريقة التى أريد منك أيضًا أن تثنى بها على العدالة وتحمل بها على الظلم. فهل توافقنى على هذه الخطة؟

إننى لأرحب بها، بل إنى لا أعرف موضوعًا يتوق الشخص ذو العقل الناضج إلى أن يطرقه فى حديثه أكثر من هذا الموضوع.

فأجاب: لكم يطربني أن أسمع منك هذا الكلام، وسأبدأ، كما ذكرت، بالحديث عن طبيعة العدالة وأصلها .. إنهم ليقولون إنه، وفقًا للطبيعة[1]، تكون ممارسة الظلم خيرًا، ومعاناة الظلم شرًا، ولكنهم يؤكدون أن كفة الألم في الشر ترجح على كفة النفع في الخير. فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته دون أن يتمكنوا من تجنب أحد الأمرين واكتساب الآخر، فإنهم يدركون أخيرًا أنه خير لهم أن يتفقوا سويًا على منع كليهما. ومن هنا تنشأ القوانين والاتفاقات المتبادلة: فيسمون ما يأمر به القانون أمرًا مشروعًا عادلاً. ذلك هو أصل العدالة وماهيتها. فهي حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، وهو أن يقترف المرء الظلم دون أن يعاقب، وشر الأمور، وهو أن يعاني الظلم دون أن تتوافر لديه القدرة على الانتقام لنفسه. فهم لذلك يتحملون العدالة التي هي وسط بين الأمرين، لا بوصفها خيرًا، بل بوصفها أهون الشر، ومن حيث هي خلق يمجده الناس لعجزهم عن ارتكاب الظلم. إذ ليس ثمة إنسان جدير بهذا الاسم يقبل الخضوع لهذا الاتفاق لو كان في وسعه مقاومته، ولو فعل ذلك لكان مخبولاً. هذا يا سقراط هو الرأي الشائع عن طبيعة العدالة وأصلها.

٣٥٩

أما أن أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين، ولأنهم عاجزون عن أن يقترفوا الظلم، فذلك ما سيظهر لكم بجلاء لو تصورتم ما يلي: لنمنح كلا من العادل والظالم القدرة على أن يفعل ما يشاء، ثم نتأمل ونرى آلام تؤدي بكل منهما رغبته. عندئذ سنرى العادل والظالم يسيران سويا في طريق واحد، وهو أن يسعى كل منهما إلى تحقيق نفعه، وهي رغبة يتفق الجميع على أنها خير هدف حتى يضطرهم القانون إلى السير في طريق العدالة قسرًا. وأفضل سبيل إلى منحهما الحرية التامة التي نتحدث عنها، هو أن نفترض أنهما قد استحوذا على تلك القوة التي قيل إنها كانت لجيجس Gyges من أجداد كرويزس الليدي. إذ يروى أن جيجس كان راعيًا ملتحقًا بخدمة ملك ليديا، فهبت ذات يوم عاصفة عاتية، وشق زلزال الأرض في الموضع الذي كان يرعى فيه غنمه، فتوقف مشدوهًا أمام ذلك المنظر، ودفعه حب الاستطلاع إلى أن يهبط في تلك الفتحة، حيث رأى، من بين ما رأى من العجائب، فرسا نحاسيا مجوفًا،

---

[1] يلاحظ في هذا الجزء أن أفلاطون يضع تقابلاً بين الطبيعة وبين العرف أو الاتفاق بين البشر. وتعد هذه أول إشارة مبهمة إلى فكرة العقد الاجتماعي، التي ترد كل القوانين البشرية إلى اتفاق تعاقدي بين الناس.

به أبواب تقدم إليها وأطل منها، فلمح جثة بدت له قامتها أطول من قامة الإنسان، وكانت عارية من الملبس إلا من خاتم ذهبي. فتناول ذلك الخاتم من أصبع الجثة وعاد إلى أعلى. ثم حدث أن اجتمع الرعاة كعادتهم، ليرسلوا تقريرهم الشهري عن الأغنام إلى الملك. وجاء هذا الراعي إلى الاجتماع ومعه خاتمه الذهبي، وتصادف وهو جالس بينهم أن أدار الخاتم إلى داخل يده، وفي ٣٦٠ تلك اللحظة اختفى عن أنظار بقية الجماعة، وأخذوا يتكلموا عنه وكأنه لم يكن بينهم. فتملكه العجب، وأدار الخاتم إلى الخارج. فعاد إلى الظهور من جديد وأعاد التجربة بالخاتم مرات متعددة، وانتهى في كل مرة إلى النتيجة ذاتها: فكلما أدار رأس الخاتم إلى الداخل، اختفى عن الأعين، وكلما أداره إلى الخارج، عاد إلى الظهور. وبهذا توصل إلى أن يكون أحد المبعوثين إلى البلاط. وما أن وطئت قدماه القصر، حتى أغوى الملكة. واستعان بها على التآمر على الملك وذبحه، وسيطر على المملكة. والآن، هب أن لدينا من هذا الخاتم اثنين، استحوذ على أحدهما العادل، وعلى الآخر الظالم. فمن المحال أن تجد من توافرت له من العزيمة الحديدية ما يجعله يثبت على العدالة. ولن تجد مخلوقا تعف يده عما لا يملك، إن كان في وسعه أن يستولي دون أن يخشى شيئا، على ما يشتهيه من السوق، أو يتسلل إلى البيوت ويضطجع مع من يشاء كما يهوى، أو يقتل من يريد أو يحرر من السجن من يشاء، ويسير بين الناس سيرة الإله في كل شيء. عندئذ تصبح أفعال العادل مماثلة لأفعال الظالم، وينتهيان معا إلى نفس النتيجة. وهذا في رأينا خير دليل على أن العادل لا يكون عادلا باختياره، أو لأنه يرى العدالة خيرا له بوصفه فردا، وإنما هو عادل رغم أنفه. إذ أنه حيث يبدو له اقتراف الظلم مأمونا، يغدو بالفعل ظالما. فالجميع يؤمنون في قرارة نفوسهم بأن الظلم أنفع للفرد من العدل، ولا جدال في أن هذا صحيح، إذا نظرنا إلى الأمر على النحو الذي أوضحته. فلو تصورت مخلوقا توافرت لديه هذه القدرة إلى الاختفاء، دون أن يقترف أي إثم أو يمس ما لا يملك، لظنه من سمع عنه تعسا أبله، على الرغم من أنهم قد يثنون عليه علنا، ويتظاهرون بذلك بعضهم أمام البعض خوفا من أن يلحقهم ظلم بدورهم. هذا ما أردت أن أقوله في هذا الموضوع.

والآن، فإذا شئنا أن نصدر حكما صحيحا عن حياة العادل والظالم، فلابد من أن نفرق بينهما على أوضح نحو، إذ ليس ثمة وسيلة أخرى لذلك. ولكن كيف

تتم هذه التفرقة؟ لنجعل الظالم ظالما على أتم وجه، وليكن العادل عادلا كل العدل، ولنمنح كلا منهما ما يضمن له حياة كاملة من النوع الذى اختاره لنفسه.

٣٦١ ثم دع الظالم أولا يماثل مختلف الصناع الماهرين، كالملاح الحاذق أو الطبيب البارع الذى يدرك بالسليقة قواه الخاصة وحدودها، ويستطيع العودة إلى حالته الطبيعية إذا ما أخفق فى أية محاولة. وعلى ذلك فليقم الظالم بمحاولاته الظالمة على النحو الصحيح، ثم يتوارى عن الأنظار إن أراد أن يكون كاملا فى ظلمه (إذ أن من يكتشف جرمه يكون ساذجًا). ذلك لأن أعلى مراتب الظلم هى أن يظن المرء عادلا وهو فى حقيقته ظالم. فلنعط إذن للظالم الكامل أكمل ضروب الظلم، دون أن ننتقص من ظلمه شيئًا، بل ندعه يقترف أكثر الأفعال ظلمًا، ويشتهر بين الناس بأسمى ضروب العدل، فإذا ما تعثرت قدمه فى إحدى الخطوات، عرف كيف يعالج خطأه. وإذا انتقد الناس فعلا قام به، عرف كيف يخلب الألباب بكلماته، وإذا اقتضى الأمر استخدام القوة، عرف كيف يشق طريقه بالعنف، مستعينًا إما بشجاعته وبأسه، وإما بنفوذه بين أصدقائه وثروته. والآن فلنقارن به العادل فى طيبته وبساطته، وفى رغبته الحقة فى أن يكون خيرا، لا أن يبدو كذلك فحسب، كما يقول أيسخولوس[1]. إن من الضرورى ألا يظهر عليه مظهر العدل، إذ لو كان كذلك لانهال عليه التكريم وأغدقت عليه العطايا، وعندئذ لن نعلم إن كان عادلاً من أجل العدالة أم من أجل العطايا والتكريم. وعلى ذلك، فلنحرمه من كل شيء إلا من العدالة، ولنتصور دائمًا أن حياته عكس حياة الظالم بالضرورة، فيكون خير الناس خلقًا ولكنه يظن أشدهم شرًا. عندئذ سنعجم عوده، ونرى إن كان سيتأثر بالذكر السيىء وعواقبه أم لا. وليظل ثابتًا على هذه الحال حتى يحين أجله: باطنه العدل وظاهره الظلم. فإذا ما بلغ كلاهما أوجه: أوج العدل عند أحدهما وأوج الظلم عند الآخر، كان فى وسعنا أن نحكم أيهما الأسعد.

فقلت : مرحى مرحى ! لكم جلوت كلا الرجلين، يا جلوكون العزيز، وكأنهما تمثالان يصقلان حتى نحكم أيهما الأفضل.

فقال : إننى أبذل قصارى جهدى. والآن وقد علمنا حال كل منهما، فليس من الصعب أن نصف نوع الحياة التى تنتظر كليهما. وهذا ما سأحاول القيام به. ولكن إذا بدأ الوصف الذى سأدلى به أقسى مما يجب، فإنى أسألك يا

---

[1] "سبعة ضد طيبة" ٥٩٢ – ٤.

سقراط ان تفترض أن ما سأدلي به من الكلمات ليس نكلماتي، وإنما هي كلمات أنصار الظلم. فهم سيبؤننا أن العادل الذى يظن ظالما سيجلد ويصلب ويقيد بالأغلال، وستحرق عيناه، وبعد أن يعانى كل صروب التعذيب، يوخز بالآلات

٣٦٢ الحادة. عندئذ سيدرك أنه كان عليه أن يبدو عادلا فحسب. لا أن يكون كذلك. وهكذا فإن كلمات أيسخولوس تصدق على الظالم أكثر مما تصدق على العادل، إذ أن الظالم يتعلق بشيء واقعي، ولا يحيا فى ظل الأوهام. وهو يود أن يكون ظالما حقيقة، لا فى الظاهر فحسب:

"في ذهنه تربة عميقة خصبة، يجنى منها ثمار حكمته"[1].

فهو أولا يظن عادلاً، لذا يسند إليه حكم المدينة، ويمكنه أن يختار أية زوجة يريدها، ويصاهر من الأسر ما يشاء. وفي وسعه أن يتاجر ويتعامل كما يريد، وهو الرابح على الدوام، إذ أنه لا يلوم نفسه على ظلمه فى شيء. وهو الظافر على خصومه فى كل نزاع خاص أو عام، والغانم على حسابهم. وهكذا يغدو ثريًا، ومن ثرائه ينفع أصدقاءه ويلحق الضرر بأعدائه، بل أن فى وسعه تقديم القرابين ووهب النذور إلى الآلهة بسعة وسخاء، وأن يكرم الآلهة أو أى شخص يود تكريمه على نحو أعظم كثيرًا مما يتسنى للعادل. وإذن فهو الأخلق بأن ينال الحظوة لدى الآلهة من العادل. وهكذا يقولون، يا سقراط، إن الآلهة والناس يتضافرون على جعل حياة الظالم أسعد من حياة العادل.

أديمانتوس : العدالة لا تمدح إلا لنتائجها

ولقد كنت على وشك أن أجيب على جلوكون، عندما انبرى أخوه أديمانتوس قائلاً : لا أظنك تعتقد أن هذا كل ما يمكن أن يقال يا سقراط؟

فسألت : عجبًا ! أما زال هناك شيء؟

فأجاب : إن أقوى الحجج لم تذكر بعد.

فقلت : حسنًا، فلتؤيد أخاك إذن وتعينه إن عجز عن شيء عملا بالمثل القائل "ليكن الأخ فى عون أخيه"، على الرغم من أننى أقر بأن جلوكون قد قال ما يكفى لأن يخرجنى من المباراة ويسلبنى القدرة على الدفاع عن العدالة.

فأجاب : هذا هراء ! فهناك أمور أخرى ينبغى إضافتها. فلابد من اختبار الوجه المضاد لحجة جلوكون، أعنى ذلك الوجه الذى يذم الظلم ويمتدح العدالة. فبهذه الطريقة وحدها يمكننا ايضاح ما كان يعنيه. فنحن نرى الآباء

---

[1] الأعمال والأيام. (٢٣٢ وما يليها).

٣٦٣ والمربين ينصحون أبناءهم وتلاميذهم على الدوام بأن يتحروا العدالة في أعمالهم، ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل العدالة وإنما من أجل الصيت والشهرة، ولكي يكتسبوا لمن أحرز هذه الشهرة مركزًا رفيعًا، أو مصاهرة مشرفة، أو غيرها من المزايا التي عددها جلوكون، والتي يدين بها العادل إلى اشتهاره بين الناس بالعدل. بل إن هذه الفئة من الناس تستغل الشهرة أكثر مما يستغلها الباقون، إذ أنهم ينعمون برضا الآلهة، وينبئونك بما تغدقه السماء، كما يقولون، على التقى من خيرات. وهذا ما يتفق ورأى هزيود النبيل، وهوميروس، إذ يقول أولهما إن الآلهة تخلق أشجار العادلين:

بحيث تحمل الثمر في أعلاها، والنحل في وسطها، (أما أغنامها فتنجنى، من ثقل أثدائها[1]).

وغير ذلك من الخيرات التي تفيض عليهم. وما أشبه ذلك برأى هوميروس، حين يتكلم عن ذلك الذى غدت شهرته:

كشهرة ملك نقي الضمير، يسهر، كالإله،
على رعاية العدالة، وتجلب له الأرض السوداء.
قمحًا وشعيرًا، وتميل أشجاره بفاكهتها.
ولا تكف أغنامه عن التولد، أو البحر عن تقديم الأسماك إليه.

وأجزل من ذلك عطايا السماء التي يغدقها موزايوس[2] Musaeus وابنه على العادلين. فهما يهبطان بهم إلى العالم الأدنى، حيث القديسون على الأرائك يولمون ولائمهم، يسقون شرابا لا يفيقون منه، وتزدان مفارقهم بالأكاليل، ويخيل إليهم أن الخلود في تلك النشوة هو أعلى مراقي الفضيلة. بل أن البعض ليذهب في الكلام عما ينالونه من الثواب إلى ما هو أبعد من ذلك: إذ أن ذرية المؤمن والعادل، على ما يقولون، تظل حية حتى الجيل الثالث والرابع. هذا ما يقولون في مدح العدالة. أما رأيهم في الأشرار فعلى العكس من ذلك: فهم يغرقون في مرجل الجحيم، ويحملون الماء في شباك، وعاقبتهم في الحياة الخسران، والعقاب الصارم الذى وصفه جلوكون بأنه من نصيب العادل الذى

---

[1] الأوديسية (١٠٩ – ١٩٠ وما يليها).

[2] كان موزايوس وابنه يومولبس Eumoplus شخصيتين أسطوريتين نسبت إليهما أشعار تعرض فيها ديانة الأسرار الأورفية.

اشتهر بين الناس بالظلم، فلا تغنيهم حيلهم شيئًا. وهكذا يمدحون العدل ويذمون الظلم.

وإلى جانب هذا كله، فسوف أعرض عليك رأيًا آخر عن العدالة والظلم ٣٦٤ يقول به الشعراء والناس العاديون أيضًا. فالكل يجمعون على امتداح العدالة وضبط النفس، غير أنهم يشكون مما فيهما من مشقة وجهد. أما ملذات الشر والظلم فأهون اكتسابًا، وهي لا تذم إلا لأن العرف جرى على ذلك. كما يقولون إن خيانة الأمانة تفيد أكثر من الأمانة ذاتها. وهم على أهبة الاستعداد لأن يسموا الأشرار سعداء، ويكرموهم سرا وعلانية إلا إذا كانوا فقراء ضعفاء. غير أن أعجب ما في الأمر ما يقولونه عن الفضيلة والآلهة. فهم يقولون أن الآلهة توزع البؤس والمصائب على الأخيار، والخير والسعادة على الأشرار. كذلك يطرق الكهنة المتسولون أبواب الأغنياء ويقنعونهم بأن الآلهة قد منحتهم سلطة التكفير عن الذنوب التي يرتكبها أي شخص أو أسلافه بالقرابين أو السحر، وبالاحتفالات والطقوس، ويعدونهم بإلحاق الأذى بأعدائهم، سواء أكانوا عادلين أم ظالمين، لقاء أجر زهيد، مؤكدين إن في وسعهم، بفنونهم السحرية وتعاويذهم، أن يدفعوا الآلهة إلى تنفيذ إرادتهم. وهم في كل هذه المزاعم يستندون إلى أقوال الشعراء. فبعضهم يهون الطريق إلى الشر بكلمات هزيود:

"في وسع الناس أن يصلوا إلى الرذيلة بيسر وفي جماعات كبيرة، فالطريق إليها سهل ممهد، ومقرها قريب، أما الفضيلة فقد بثت الآلهة في طريقها العقبات"[1].

وإنه لطريق وعر صعب المنال. وغير هؤلاء يستشهدون بهوميروس على أن الآلهة قد تتأثر بالناس، إذ أنه أيضًا يقول:

"قد تنحرف الآلهة بدورها عن هدفها. ذلك لأن توسلات الناس وابتهالهم إليها، مقترنة بالقرابين والدعوات الحارة، وبالنبيذ المسكوب ودهن الضحايا، يخفف من نقمتها على الناس إذا ما بغوا وأذنبوا"[2].

وتراهم يقدمون إليك حشدًا ضخمًا من الكتب التي كتبها موازايوس وأورفيوس – وهما ابنا القمر والإلهات (وربات الفنون) على قولهم – وفيها يصف هذان طقوسهما، ويقنعون أفرادًا، بل مدنا بأسرها. بأن التوبة والتكفير عن الذنب

---

(1) الأعمال والأيام، ٢٨٧ – ٢٨٩.

(2) الإلياذة ٩، ٤٩٧ – ٥٠١.

قد يتم بالقرابين وبتلك المشاهد المسلية التى يسمونها طقوسًا للسلوك، والتى يقولون إنها تفيد الإنسان حيًا وميتًا. وهذا النوع الأخير هو ما يسمونه بالأسرار، التى تقينا شر الجحيم. أما إذا أهملنا أداءها، فالله وحده يعلم عاقبة هذا الإهمال.

واستطرد قائلاً: فإذا ما سمع الشباب كل هذا يقال عن الفضيلة والرذيلة، وعن رأى الآلهة والناس فيهما، فقل لى يا سقراط العزيز، كيف تتأثر أذهان أولئك الذين يسهل التأثير فيهم، والذين هم كالنحلة تمتص الرحيق من كل زهرة، وما هى النتائج التى يستخلصونها مما يسمعونه عما ينبغى أن تكون عليه شخصيتهم وسلوكهم ليضمنوا لأنفسهم خير حياة ممكنة؟ أغلب الظن أنهم سيقولون لأنفسهم ما قاله بندار:

"أبالعدل أم بالخداع الملتوى أستطيع أن أرقى إلى أرفع برج أحتمى فيه وأتحصن به طوال حياتى؟"[1].

فالناس يقولون إننى لو كنت عادلا بحق، دون أن أبدو كذلك، فلن يكون لى من وراء ذلك مغنم، بل أن مآلى بالضرورة إلى الحيرة والخسران المبين. أما إذا اشتهرت بين الناس بالعدل، وأنا فى الحقيقة ظالم، فحينئذ تتفتح أمامى أبواب الحياة الرغدة الهنيئة. وإذن فما دام المظهر، كما يقول الحكماء، يطغى على الحقيقة ويتحكم فى السعادة، فعلى أن أكرس جهودى للمظهر وحده. وسأختبئ وراء صورة الماكر الخداع الذى تحدث عنه أرخيلوخوس أكبر الحكماء. فإن قيل إن إخفاء الشر غالبًا ما يكون عسيرًا، كان جوابى عن ذلك أن كل أمر عظيم عسير. وعلى أية حال فهذا هو الطريق الذى يجب أن يسلكه من شاء أن يكون سعيدًا. ولتحقيق عملية الإخفاء هذه، فهناك أساتذة للبلاغة يعلمون فن الإقناع فى المحاكم والمنتديات. وهكذا ننجح فى السيطرة على الناس تارة بالإقناع وتارة بالقوة، دون أن ينالنا العقاب. غير أن البعض يقول ذلك مع أن من المحال خداع الآلهة أو إجبارهم على شىء. ولكن ألا يجوز أن الآلهة غير موجودة؟ وإذا كانت موجودة، ألا يجوز أنها لا تعبأ بشئون البشر؟ وفى كلتا الحالتين لا يكون هناك داع للحرص على إخفاء أفعالنا عنها. وحتى لو كانت هناك آلهة. وكانت تهتم بشئوننا، فإن كل ما نعلمه عنها مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التى تروى نسب الآلهة. وهؤلاء أنفسهم هم الذين

---

[1] بندار، الفقرة ٢١٣.

يؤكدون لنا أن من الممكن التأثير فى الآلهة، وتحويلهم عن مقاصدهم "بالضحايا والابتهالات الحارة والقرابين". وعلى ذلك فإما أن نقبل القولين معًا، وإما نقبل أحدهما. فإن قبلنا كلامهم، كان الأجدر بنا أن نكون ظالمين، ونستغل جزءا مما ٣٦٦ نكتسبه من الظلم فى تقديم القرابين، إذ أننا لو كنا عادلين، فقد نأمن حقًا انتقام السماء، ولكنا سنفقد مزايا الظلم. أما إذا كنا ظالمين، فسنحتفظ بتلك المغانم، ونخدم الآلهة بصلواتنا، على الرغم مما ارتكبناه من الآثام، وبهذا نفلت من العقاب. ولكنك قد تقول إن هناك عالمًا آخر نعاقب فيه نحن أو أبناء أبنائنا على ما ارتكبناه من ظلم. هذا هو ما يخطر بالذهن، ولكن هناك أسرارا وآلهة للتكفير، لها قدرة هائلة. ذلك هو ما تؤكده أكبر المجتمعات، وما تجزم به شهادة أبناء الآلهة، وهم شعراء تلك المجتمعات وأبناؤهم الذين ينطقون بلسان الوحى الإلهى.

فعلى أى أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة، نستطيع أن ننال ما نتمنى من الآلهة والناس، خلال حياتنا وبعد مماتنا، كما يعتقد عامة الناس ويؤكدون لنا أعظم الثقات؟ فإذا ما تبين لك كل هذا، فقل لى بربك كيف يقبل إنسان وهب مزيدًا من الذكاء أو قوة الشخصية أو المكانة أو الثروة، أن يمجد العدالة، بل أن يكتم ضحكة السخرية عندما يسمع من يطريها؟ بل أنه إذا وجد من يمكنه تفنيد صحة أقوالى، ومن يقتنع بأن العدالة خير الصفات، فإنه مع ذلك لا يتحامل على الظالم، وإنما هو على أتم استعداد لأن يعفو عنه، إذ أنه يعلم كذلك أن المرء لا يكون ظالمًا بإرادته. فقد نجد أحيانًا شخصا يبغض الظلم لأن لديه شعورا إلهيًا باطنا ينفر منه، أو لأنه اطلع على علم الحقيقة. ولكن من المحال، فيما عدا ذلك، أن نجد عادلاً باختياره، إذ لا يحمل على الظلم إلا من لم يمكنه جبنه أو سنه أو ضعفه من اقتراف الظلم. والدليل القاطع على ذلك أنه ما إن يكتسب القوة اللازمة حتى يغدو أول الظالمين.

أما علة هذا كله، فهى ما بيناه، أنا وجلوكون، فى مستهل كلامنا معك يا سقراط، من أننا لا نجد، من بين جميع الداعين إلى العدالة - منذ الأبطال الغابرين الذين حفظت لنا أخبارهم وسيرهم، حتى رجالنا المعاصرين - من لا يحمل على الظلم أو يطرى العدالة إلا وفى ذهنه ما يجلبانه من مغانم وتمجيد وتكريم. فلم يسبق لأحد أن وصف، شعرا أو نثرا، طبيعتهما الحقة الكامنة فى

النفس، والتى لا تطلع عليها عيون البشر ولا الآلهة، ولا بين أحد أن العدالة أشرف ما تنطوى عليه نفوسنا، والظلم أرذلها. فلو كانت تلك هى القاعدة العامة، ولو ٣٦٧ كنتم قد أقنعتمونا بهذا منذ نعومة أظفارنا، لما حرص كل منا على أن ينهى غيره عن الشر، وإنما لغدا كل منا رقيبا على نفسه، خشية أن يغرس فى نفسه أعظم الآثام لو ارتكب الشر.

هذا، يا سقراط، هو الرأى الذى يقول به ثراسيماخوس، وكثيرون غيره دون شك، عن العدل والظلم، وربما كانت لديهم تعبيرات أقوى من هذه، بحيث يقلبون، فى رأيى، طبيعتهما رأسا على عقب. أما أنا فأعترف صراحة بأنى ما كنت بهذا العنف إلا لكى استمع منك إلى تفنيد لهذه الآراء. وأنا لا أريد منك أن تقتصر على إثبات أن العدل أفضل من الظلم، وإنما أود أن توضح أثر كل منهما فى صاحبه، وأن تنظر إليهما فى ذاتهما، ولا تلقى بالا، كما سألك جلوكون، إلى ما يجلبانه من الشهرة، إذ أنك لو أدخلت فى حسابك الشهرة الصادقة فى كلتا الحالتين، وأضفت إليها الشهرة الزائفة، لقلنا إنك لا تطرى العدالة، وإنما التظاهر بها، وإنك لا تذم الظلم، وإنما مظهره، ولاقتنعنا بأنك إنما تحضنا على إخفاء الظلم، وأنك حقيقة تتفق مع ثراسيماخوس فى اعتقاده بأن للظلم فى ذاته نفعًا وغنمًا، وإن يكن ضارا بالضعيف. ولكن ما دمت قد سلمت بأن العدالة تنتمى إلى أعلى فئات الخير، أعنى الفئة التى تطلب لذاتها إلى جانب ما لها من نتائج - كالسمع والبصر والمعرفة والصحة وأى خير تكون قيمته أصيلة كامنة، ولا تتوقف على مجرد الظن الشائع - ما دمت قد سلمت بهذا كله، فإنى أسالك ألا تضع نصب عينيك فى اطرائك العدالة إلا أمرًا واحدًا، هو الخير الذى تجلبه لصاحبها، ولا تذم الظلم إلا على أساس ما يجلبه الظلم بذاته لصاحبه من الضرر. أما تعداد المغانم والمغارم فلتسقطه من حسابك. ذلك لأننى قد أقبل من غيرك هذه الطريقة فى النقاش، التى تمتدح فيها العدالة ويذم الظلم على أساس السمعة والجزاء، أما أنت، يا من قضيت حياتك فى بحث هذه المسألة، فإنى أنتظر منك ما هو أفضل من ذلك، ما لم تؤكد لى أنت ذاتك غير ذلك. وإذن فلن يكفينى أن تثبت لنا أن العدل أفضل من الظلم، وإنما أود أن تبين كيف يكون أحدهما خيرا والآخر شرا، بفضل ما له على صاحبه من تأثير باطن، سواء رأته الآلهة والناس أم لم تره.

ومن المؤكد أننى كنت دائما أعجب بعبقرية جلوكون وأديمانتوس. غير أن طربى لسماع هذه الكلمات لم يكن يوصف.

فقلت : يا لكما من ابنين عظيمين لأب عظيم! لكن كان ذلك المعجب بجلوكون على حق حين بدأ قصيدته التى أشاد فيها ببلائكما الحسن فى واقعة "ميغارا"[1]، فقال:

"أى ولدا أرستون، أيها الخلف الإلهى لبطل مغوار".

إن الوصف لينطبق عليكما تمامًا. فلابد أن فيكما نفحة إلهية، إذا دافعتما عن سيادة الظلم، مع عدم اقتناعكما هذا. وإنى لواثـق من إنكما لستما مقتنعين بذلك، بناء على ما أعرفه من خلقكما، أما لو كنت قد حكمت على أساس ما قلتماه، لانتابنى الشك فى ذلك على أننى كلما ازددت بكما ثقة، ازدادت صعوبة وصولى إلى رد عليكما فأنا من جهة أحس بأننى عاجز عن أداء هذه المهمة، بعدما تبين لى من عدم رضاكما عن الإجابة التى أدليت إلى ثراسيماخوس، والتى اعتقدت فيها إننى أثبت أن العدالة خير من الظلم. ولكن من المستحيل على. من جهة أخرى، أن أرفض تقديم العون مادام فى نفس يتردد ولسان ينطق. فأنا أخشى أن يكون فى وقوفى مكتوف اليدين. فى الوقت الذى تذم فيه العدالة، إثم وجريرة. وإذن فقد وجب على أن أدافع عنها قدر استطاعتى.

وهنا توسل إلى جلوكون وبقية الجماعة أن أبذل قصارى جهدى ولا أدع المسألة دون أن أواصل بحثها، وأحاول كشف الطبيعة الحقيقية للعدل والظلم، وحقيقة الفوائد التى يجلبها كل منهما، وهنا أخبرتهم بما أعتقده حقًا، فقلت:

إن لهذا البحث صعوبته وخطورته، وهو يتطلب حرصا وتبصرًا عظيمًا. وما دمنا نفتقر إلى مثل هذا التبصر، فأعتقد أنه يحسن بنا أن نسير فى بحثنا على مثل هذا النهج: فهب أن شخصًا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفًا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف فى مكان

---

[1] يرى تيلور A.E. Taylor فى كتابه "أفلاطون، الإنسان وأعماله Plato. The Man and his Work، طبعة Meridian Books نيويورك (١٩٥٦). ان هذه الموقعة لا يمكن الا أن تكون تلك التى وقعت فى عام ٤٢٤ ق. م. (استنادا إلى ثوكوديدس، الجزء الرابع، ٧٢). (الفصل الحادى عشر، ص٢٦٣).

آخر بحجم أكبر، فلا شك فى أنها تكون فرصة رائعة له لكى يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا.

فقال أديمانتوس: حسنا جدًا، ولكن كيف تطبق هذا المثل على مشكلتنا؟

فقلت : سأخبرك الآن . إن العدالة، وهى موضوع بحثنا، إن كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضًا فى الدولة.

فأجاب: هذا صحيح.

-أليست الدولة أكبر من الفرد؟

-بلى.

-إذن ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا اقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تبدى فى الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك فى الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين.

٣٦٩ فقال : هذه خطة رائعة.

-فلنتخيل إذن دولة تنمو وتتكون أمامنا. عندئذ يمكنك أن تشاهد العدل والظلم وهما ينموان فيها.

-هذا حق.

-فإذا ما أتممنا ذلك، كان من الأسهل علينا كشف ما نبحث عنه.

-أجل، هذا أسهل بكثير.

-فهل نحاول إذن القيام بهذه المهمة؟ إن هذه، فى رأيى، ليست بالمهمة الهينة. فلنفكر إذن قبل الإقدام عليها.

فقال أديمانتوس : لقد فكرنا فى الأمر . فلتفعل كما تقول.

فقلت : فى اعتقادى أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها. أترى أن هناك أصلاً آخر للدولة؟

-لا يمكن أن يوجد سوى ذلك الأصل.

-إذن فما دامت حاجاتنا عديدة، وما دام من الضرورى وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا. وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا فى إقليم واحد نسمى مجموع السكان دولة.

-هذا صحيح.

-فإذا أعطى أحدهم الآخر لقاء ما يأخذه منه، فإنهم يقومون بهذه المبادلة لأنهم مقتنعون بأن فيها نفعًا لهم.
-هذا عين الصواب.
-فلنبدأ إذن بإرساء أسس الدولة في ذهننا. ولا شك أن الأساس الحقيقي هو الحاجة.
-يقينًا.
-على أن أول الحاجات وأعظمها هي المأكل، لأنه شرط الحياة والوجود.
-بالتأكيد.
-وثانيها المسكن، وثالثها الملبس وما شابهه.
-هذا صحيح.
-والآن، فلنر كيف يمكن أن تفي مدينتنا بتلك الحاجات المتعددة: ألا ينبغي أن يكون أحد الناس زارعا، والآخر نساجا، ولعلنا نضيف إلى ذلك حذاء، وصانعا آخر للوفاء بحاجاتنا المادية؟
-هذا عين الصواب.
-وإذن فأصغر دولة لابد أن تتضمن أربعة رجال أو خمسة؟
-هذا واضح.
-وكيف يمضون في عملهم، هل يجلب كل منهم نتائج عمله للمجموعة بأسرها، أعني هل ينتج الزارع مثلا من أجل أربعة، ويعمل أربعة أمثال العمل الذي ٣٧٠ يحتاج إليه ليزود نفسه وغيره بالمأكل، أم إنه لا يعبأ بالآخرين ولا ينتج من أجلهم، وينتج الطعام لنفسه وحده في ربع الوقت، على حين يشغل الأرباع الثلاثة الباقية في بناء بيت أو حياكة رداء أو صناعة زوج من الأحدية، بحيث يوفر على نفسه عناء العمل من أجل الباقين، ويكتفي بما يحتاج إليه فحسب؟

فقال أديمانتوس: ربما كانت الطريقة الأولى هي الأنسب.

فأجبت: قد يكون الأمر كذلك بالفعل. ولقد أوحت إلى إجاباتك بفكرة، هي أننا لسنا جميعا سواء، وإنما تتباين طبائعنا وتوجد بيننا فروق كامنة تجعل كلا منا صالحا لعمل معين. ألا ترى ذلك؟
-بلى.
-أو ترى أن المرء يؤدي عملا أفضل لو كانت له مهام عديدة، أم إذا تفرغ لعمل واحد؟

-عندما يكون له عمل واحد.
-ولا شك أيضًا أن العمل يفسد إن لم يؤد فى الوقت المناسب؟
-بلا شك.
-ذلك لأن العمل لن ينتظر حتى يفرغ له عامله، وإنما على العامل أن يتابع ما يعمله، ويجعل منه هدفه الأول.
-هذا ضرورى.
-وإذن فمن ذلك نستدل على أن إنتاج كل شىء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئًا واحدًا هو الشىء الذى يصلح له بطبيعته، فى الوقت المناسب، وترك جانبًا كل ما عداه من الأمور.
-بلا شك.
-إذن فسيلزمنا أكثر من أربعة مواطنين لتلبية كل ما ذكرناه من الحاجات: إذ لا يستطيع الزارع أن يصنع محراثه ومنجله، أو غيرها من أدوات الزراعة، إن أراد أن تكون هذه أدوات جيدة. كذلك لا يستطيع البناء أن يصنع أدواته التى يحتاج إلى الكثير منها. ومثل هذا ينطبق على النساج والحذاء.
-هذا صحيح.
-إذن فسوف يسهم النجارون والحدادون وغيرهم من الصناع فى دولتنا الصغيرة، وبهذا تبدأ هذه فى النمو.
-هذا صحيح.
-ومع ذلك فلن تكون دولتنا كبيرة بالقدر الكافى حتى لو أضفنا رعاة البقر والأغنام وغيرها، لكى يجد زراعنا ثيرانا تحرث، وبناؤونا وزراعنا ماشية تجر، وسراجونا ونساجونا صوفًا وجلدًا.
-هذا صحيح، ولكن مثل هذه الدولة لن تكون صغيرة أيضًا.
-ولنتحدث بعد ذلك عن موقع المدينة. فمن المحال أن نؤسس هذه المدينة فى مكان لا نحتاج فيه إلى استيراد شىء.
-هذا محال بالفعل.
-وإذن فلابد من وجود فئة أخرى من المواطنين يجلبون ما يلزمها من المدن الأخرى؟
-هذا ضرورى.

٣٧١-ولكن إذا ما راح هذا التاجر إلى البلد الآخر وهو خالى الوفاض دون أن يأخذ معه شيئًا مما يحتاج إليه أولئك الذين سيلبون مطالبه، فلا شك فى أنه سيعود خالى الوفاض أيضًا.

-بالتأكيد.

-وإذن فلابد ألا تقتصر الدولة على إنتاج ما يكفيها فى الداخل فحسب، بل يجب أن يبلغ إنتاجها فى الكم والكيف حدا يكفى معه لتلبية حاجات أولئك الذين يمدونها بحاجاتها.

-هذا صحيح.

-وإذن فلابد من مزيد من الزراع والصناع؟

-هذا ضرورى.

-ولابد أيضًا من الموردين والمصدرين، الذين يسمون بالتجار؟

-أجل.

-إذن فسنكون فى حاجة إلى تجار؟

-أجل.

-ولكى تنقل التجارة عبر البحر، فلابد من كثير من الملاحين المهرة؟

-أجل، يلزمنا الكثيرون.

-ولكن كيف يتبادل المواطنون منتجاتهم داخل المدينة ذاتها؟ إنك لتذكر أن هذا التبادل ذاته كان هدفنا الرئيسى، عندما كونا منهم مجتمعًا وأسسنا لهم دولة.

-لا شك أن ذلك سيكون بالبيع والشراء.

-إذن فسيكونون فى حاجة إلى سوق، وعملة من النقد لتحديد قيمة المنتجات المتبادلة؟

-يقينًا.

-ولكن هب أن عاملا أو صانعًا يجلب سلعته إلى السوق، لم يصل ذات يوم فى الموعد الذى وصل فيه أولئك الذين يحتاجون إلى سلعته، أتراه يكف عن عمله ويقعد فى السوق ملومًا محسورًا؟

-كلا، فهناك أناس يتكفلون، حين يعلمون بهذه الحاجة التى تقتضى منهم التدخل، بالقيام بعملية التوسط والبيع. وهؤلاء، فى الدول ذات التنظيم المحكم، هم عادة أضعف الناس صحة وأعجزهم عن كل عمل آخر. فعملهم

ينحصر فى البقاء داخل السوق، وفى دفع النقود ثمنًا لسلع من يريدون البيع، ثم تسلم النقود ممن يريدون الشراء.

-وإذن، فنتيجة لهذه الحاجة، لابد أن يكون فى دولتنا وسطاء للبيع والشراء، على حين نطلق اسم التجار على أولئك الذين ينتقلون من بلد إلى آخر؟

-بالضبط؟

-وفى اعتقادى أن هناك فئة أخرى ممن يعملون فى الدولة، فئة لا يكاد يسمح لها مستواها العقلى بالاندماج فى الجماعة، غير أنها قادرة بفضل قوتها الجسمية الهائلة على أشق الأعمال. فأفرادها يبيعون قوتهم الجسمية، ويتلقون أجرا عن جهودهم، ومن هنا أظن أنهم يسمون بالأجيرين، أليس كذلك؟

-بلى.

-وإذن فهؤلاء الأجيرون عنصر مفيد فى مدينتنا؟

-أعتقد ذلك.

-فهلا ترى الآن، يا أديمانتوس أن دولتنا قد توسعت حتى اكتمل بناؤها؟

-ربما.

-وإذن فأين العدالة والظلم فيها، ومن أى النواحى التى اختبرناها ينشآن؟

-لست أتبين ذلك بوضوح يا سقراط، ولكنه ربما كان فى تبادل الناس بعضهم مع البعض هذه الأشياء. ولا يبدو لى أنهما يتمثلان فى أى شىء آخر.

-قد تكون على حق. وعلى أية حال، فالأجدر بنا أن نختبر تلك المسألة عن كثب، دون أن نتهرب من بحثها.

٣٧٢ الدولة المترفة

فلنتأمل أولاً على أى نحو سيعيش أولئك الناس بعد أن نظمنا حياتهم على هذا النحو. ألا ينتجون قمحا ونبيذا، ويصنعون ملابس وأحذية، ويبنون بيوتا؟ ألا يشتغلون فى الصيف وهم أنصاف عراة، دون أحذية، ويلبسوا فى الشتاء ما يكفيهم من الملابس والأحذية؟ إنهم سيصنعون، من أجل طعامهم، دقيقا وشعيرا يخبزونهما ويصنعون منهما شطائر وأرغفة، يجلسون لأكلها إلى جانب قطعة من جذع شجرة أو أغصان مورقة نظيفة، ويضطجعون على أسرة مما يقطعونه من أخشاب، فرشت بالقش أو أعواد الريحان. وهم يوللون مع أطفالهم الولائم، فيحتسون النبيذ وقد اكتسب رءوسهم من الأزهار تيجانًا، ويسبحون فى أغانيهم

بحمد الآلهة. وهكذا يحيون سويًا حياة هنينة، مع حرصهم على أن يتحكموا في عدد أطفالهم حسب مواردهم، خشية إملاق أو خوفًا من الحرب.

وهنا اعترض جلوكون قائلاً: ولكنك قد أطعمت هؤلاء الناس خبزا جافًا فحسب.

فأجبت: هذا صحيح، لقد نسيت الأطباق الحافلة، ولكن لاشك أنه سيكون لديهم الملح والزيتون والجبن، وسيطبخون الجذور والخضر كما يفعل ملاحونا اليوم، أما الفاكهة فسيكون لهم منها التين والكمثرى والبندق، كما يقومون بصنع النبيذ ويشربون منه باعتدال. وبمثل هذا الغذاء تمضي حياتهم في سلام، وتصح أبدانهم ويصلون إلى الشيخوخة، فيورثون هذه الحياة لأبنائهم.

فقال: إنك لو كنت تنظم مدينة من الخنازير، لما جعلتهم يعيشون على نحو يخالف ذلك.

فسألت: فماذا تود إذن أن تمنحهم إياه؟

-متع الحياة المألوفة. فلزام علينا، إن شئنا أن نجعلهم في رغد من العيش، أن نجلسهم على أرائك، ونطعمهم على مناضد، ونقدم إليهم من الطعام والحلوى ما نعرفه اليوم.

-حسن. جدًا! لقد فهمت الآن. فموضوع بحثنا ليس إذن مسألة قيام الدولة، وإنما قيام الدولة المترفة. وربما لم يكن في هذا البحث ضرر، إذ أن تأمل دولة كهذه يجعل من الأسهل علينا إدراك نشأة العدل والظلم. على أني أعتقد أن التركيب الذي رسمته للدولة هو التركيب الصحيح السليم. أما إذا شئت أن ترى دولة

٣٧٣ بلغت قمة الترف، فليس لدي على ذلك اعتراض: إذ أنني أعتقد أن هناك من لا يرضون عن هذه الحياة البسيطة، وإنما يودون إضافة الأرائك والمناضد وغيرها من الأثاث، والحلوى والعطور والبخور والشطائر، وكل الأنواع الممكنة من هذه الكماليات. فهم لا يرون أن الضروريات تنحصر فيما أوضحته من مساكن وملابس وأحذية، وإنما يضيفون إليها اللوحات المرسومة وكل أنواع الزخارف، واقتناء الحلي والعاج وكل غال نفيس، أليس كذلك؟

-بلى.

-وإذن، فلنوسع دولتنا، ما دامت الصورة الأولى الصحيحة لم تعد كافية. ففي هذه الحالة تحتشد المدينة وتمتلئ بعدد وافر من الناس لا يدعو إلى وجودهم فيها سوى الحاجات السطحية، ومن أمثالهم مختلف أنواع القناصة والصيادين،

والمقلدون الذين يختص بعضهم بالأشكال والألوان، وبعضهم بالموسيقى، وهم الشعراء ومن يصاحبهم من المغنين، ومن الممثلين والراقصين ومنظمي المسارح، وصناع مختلف الأدوات، وخاصة أدوات الزينة للنساء. وسنضطر إلى زيادة عدد الخدم، ولا أخالك تظن أننا لن تكون بحاجة إلى معلمين ومرضعات ومربيات، ووصيفات وحلاقين وطباخين ورعاة للحيوان، وهم الذين لم تكن بحاجة إليهم في دولتنا السابقة، وإنما أصبحوا الآن لازمين لتربية مختلف أنواع الحيوانات لمن شاء أكلها. أليس كذلك؟

-بلا جدال.

-ولكن الحياة على هذا النحو تجعل وجود الأطباء ألزم كثيرا من ذي قبل؟

-أجل، ألزم بكثير.

-ثم تصبح الأرض التي كانت تكفي لإطعام ساكنيها، أضيق وأقل من أن تكفيهم. ألا ترى ذلك؟

-هذا صحيح.

-وعندئذ، ألا نضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا، أن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزرع والرعي؟ كذلك، ألا يضطر جيراننا بدورهم إلى التعدي على أرضنا، ما داموا قد استسلموا بعد عبورهم حدود الضرورة، لشهوة التملك الجامحة؟

-هذا أمر لا مفر منه يا سقراط.

-وإذن فسوف نشن الحرب يا جلوكون، وإلا فماذا تظننا فاعلين؟

-لا مفر لنا من ذلك.

فقلت : وإذن، فلو نحينا جانبا موضوع ضرر الحرب أو نفعها، ففي وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتدينا إلى أصل الحرب في ذلك الميل الذي هو أصل كل بلايا الدول والأفراد.

-هذا عين الحق.

-وهكذا يتعين علينا، يا صديقي، أن نوسع نطاق الدولة إلى حد بعيد، بإضافة جيش كامل يخرج لملاقاة الأعداء ويذود عن ممتلكات الدولة ضد كل معتد، ويستولي على ما يمتلكه الأعداء. ٣٧٤

-ولم ذلك؟ ألا يستطيع المواطنون أن يتولوا ذلك بأنفسهم؟

-كلا، وذلك إذا ما كان المبدأ الذى اتفقنا عليه حين أسسنا الدولة صحيحًا. فلعلك تذكر أننا اتفقنا على أنه من المحال على فرد واحد أن يجيد عدة حرف في آن واحد.

-هذا صحيح.

-ولكن أليست الحرب فنا وحرفة؟

-بلى.

-وهى فن يتطلب من الانتباه ما تتطلبه حرفة الحذاء على الأقل؟

-بلا شك.

غير أننا لم نسمح للحذاء بأن يكون زارعًا أو نساجًا أو بناء، وإنما جعلناه يقتصر على صنع الأحذية كيما يتقن صنعته. كذلك جعلنا لكل صانع آخر حرفة واحدة، هى التى أتقنها ومارسها طوال حياته، فاستبعدنا عنه كل حرفة أخرى، بحيث أنه لم يعد يدخر وسعًا للوصول فى حرفته إلى حد الكمال. فإن كان الأمر كذلك، ألا ترى أن من أعظم الأمور أهمية أن تمارس الحرب كما ينبغى؟ وهل تظن أن من السهل ممارسة هذه المهنة بحيث يستطيع الزارع أو الحذاء أو أى صانع آخر أن يكون محاربًا فى نفس الوقت، على حين أن المرء لا يجيد لعب النرد إلا إذا تدرب عليها منذ طفولته، ولم يقتصر على اللعب فى أوقات فراغه؟ وهل يكفى أن يتناول المرء رمحا أو أى سلاح آخر كيما يصبح فى الحال جنديا مدربا فى أى فرع من فروع الجيش، على حين نحن نعلم عن يقين أننا مهما تناولنا من أدوات فى أى فن آخر، فلن نصبح صناعا أو رياضيين، إذ أن الأداة لن تجدى شيئًا لمن لم يكتسب معرفة بكل فن ولم يتلق التدريب الضرورى فيه.

-الحق معك، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لكانت تلك الأدوات تكلف المرء ثمنًا أبهظ مما ينبغى!

فقلت : وهكذا ترى أنه كلما ازدادت أهمية حرفة الحراس[1] تطلبت زمنا وفنا وعناية أعظم.

-بلا شك.

-ولكن ألا يلزم لهذا الفن أيضًا صفات طبيعية فطرية فى المحارب؟

-يقينًا.

---

[1] من الملاحظ أن هذه هى المرة الأولى التى يستخدم فيها أفلاطون لفظ "الحراس" فى المحاورة.

-وإذن فعلينا، إن استطعنا، أن نختار أولئك الذين تؤهلهم طبيعتهم وقدرتهم الفطرية ليكونوا حراسا للدولة.
-هذا واجب علينا دون شك.
-الحق أن المهمة لن تكون هينة، ومع ذلك فلنستجمع شجاعتنا ولنبذل كل ما في طاقتنا.
٣٧٥-هذا ضروري.
-حسن. أترى، فيما يتعلق بالحراسة، فروقًا بين طبيعة كلب أصيل، وبين فتى عريق المولد؟
-ماذا تعنى؟
-أعنى أن كليهما لابد أن تتوافر له قوة ملاحظة الأعداء، وسرعة الانقضاض عليهم، والقدرة على العراك إذا ما هوجم.
-لا شك أنه بحاجة إلى كل هذه الصفات.
-وهو بحاجة إلى الشجاعة أيضًا ليجيد القتال.
-بلا شك.
-ولكن، أيستطيع فرس أو كلب أو أى حيوان أن يكون شجاعا مالم يكن غضوبًا متحمسًا؟ ألم تلاحظ أن الحماسة لا تغلب ولا تقهر، إنها إذا تملكت نفسا فلن تخشى شيئًا أو تلين لشىء؟
فقال : لقد لاحظت ذلك بالفعل.
-وهكذا ترى بوضوح الصفات المطلوبة فى الحارس.
-أجل.
-وتدرك كذلك أن الصفة النفسية هى الحماسة الفياضة.
-نعم.
-ولكن من كانت لهم هذه الصفات، ألا يكونون عدوانيين فى سلوكهم، بعضهم نحو بعض، ونحو كل مخلوق آخر؟
-الحق أنه ليس من السهل عليهم أن يتغلبوا على هذا الشعور.
-ومع ذلك، فمن المحتم عليهم أن يظهروا الوداعة مع مواطنيهم، والشراسة مع أعدائهم، وإلا ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة، دون أن ينتظروا حتى يهلكهم الآخرون.
-هذا حق.

-ولكن ما العمل؟ وأين لنا أن نجد طبيعة تجمع بين اللين والشدة؟ إن الوداعة والشراسة لتتنافران وتتناقضان.

-أجل، هذا واضح.

-ومع ذلك، فلو افتقر الحارس إلى أحدهما، لما عاد صالحا لعمله. على أن الجمع بينهما يبدو محالاً، وهكذا يبدو أن من المستحيل أن نهتدى إلى حارس صالح.

-أخشى أن يكون الأمر كذلك.

-ماذا تعنى؟

وهنا تملكتنى الحيرة لحظة، غير أنى عندما استعرضت فى ذهنى ما قلناه، واصلت كلامى قائلاً: لقد حق علينا أن ننتهى إلى هذا التردد يا صديقى، إذ أننا قد ابتعدنا عن المثل الذى وضعناه لأنفسنا.

-ماذا تعنى؟

-أعنى أنه توجد بحق طبائع تجمع بين هذه الصفات المتناقضة، التى بدا الجمع بينها مستحيلاً.

-وكيف يكون ذلك؟

-إن ذلك ليتبدى فى حيوانات متعددة وبخاصة فى ذلك الذى كنا نقارنه بحراسنا، فأنت تعلم ولا شك أن طبيعة الكلاب الأصيلة هى أن تكون على أعظم قدر من الوداعة بالنسبة إلى من ألفتهم ومن عرفتهم، وأن تكون على عكس ذلك بالنسبة إلى من لا تعرفهم؟

-أجل، أعلم ذلك.

-إذن فحل المشكلة ممكن، ولن نكون مخالفين للطبيعة إذا سعينا إلى الاهتداء إلى حارس تتوافر له هذه الصفات.

-ذلك لا يبدو مستحيلاً.

-ولكن ألا يبدو أن من أردناه حارسا، ما زال يفتقر إلى صفة معينة حتى يبلغ الكمال فى حراسته، وهى أن يجمع إلى الحماسة الفياضة، صفات الفيلسوف؟

٣٧٦-إننى لا أفهم ما تعنيه.

-إن الصفة التى أتحدث عنها يمكن الاهتداء إليها لدى الكلب أيضًا، وهى صفة تستحق التقدير فيه.

-أية صفة تعنى؟

-أعنى أن الكلب يثور كلما رأى غريبا، وإن لم ينله منه أى أذى، على حين أنه يرحب بمن يعرفه، حتى لو لم يتلق منه أى خير. ألم تلاحظ ذلك من قبل؟
-الحق أننى لم أوجه انتباهى إلى هذا الأمر مطلقًا، ولكن من المؤكد أن الكلب يسلك كما تقول.
-ولا جدال فى أن هذه صفة طيبة، بل هى صفة الفيلسوف بحق.
-كيف ذلك؟
-ذلك لأنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما، وأظنك ترى أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل، لابد أن يكون من محبى المعرفة والعلم.
-لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.
-حسن! ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة، أى الفلسفة، شىء واحد؟
-إنهما حقًا شىء واحد.
-فلنسلم إذن، ونحن على ثقة من صحة ما نقول، بأن وداعة المرء مع أصدقائه ومعارفه تقتضى أن يكون بطبيعته فيلسوفًا محبًا للحكمة.
-أجل، يمكننا أن نؤكد ذلك ونحن مطمئنون.
-وإذن، فمن أردناه أن يكون حارسًا صالحًا لدولتنا، لابد أن يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة.
-بلا شك.

تعليم الحراس: استبعاد الأساطير من المدارس

-تلك إذن صفات حارسنا. ولكن كيف نعلم مثل هؤلاء الرجال ونربيهم؟

لا شك أن بحث هذه المسألة يلقى ضوءا على المشكلة الكبرى التى هى فى نهاية الأمر غايتنا المنشودة، أعنى كيف تنشأ العدالة والظلم فى الدولة. ولابد من معرفتها حتى لا نكون قد أغفلنا نقطة هامة، ولكن دون أن نطيل النقاش أكثر مما ينبغى.

وعندئذ تكلم جلوكون فقال : أجل، أعتقد أن بحث هذه المسألة يفيدنا فى الوصول إلى هدفنا.

-وإذن فليس لنا، يا عزيزى أديمانتوس، أن نتخلى عن هذا البحث، مهما بدا لنا شاقًا طويلاً.
-كلا.

-هيا بنا إذن، لنطلق لخيالنا العنان، ولنمض ساعة فراغنا فى رواية هذه القصة - قصة تعليم الحراس.

-هذا ما يتعين علينا أن نفعله.

ولكن كيف نعلمهم؟ أهناك خير من التعليم الموروث الذى جرت عليه عادة العصور الغابرة، وهو الرياضة للبدن والموسيقى للنفس؟

-الحق أن الاثنين معًا لازمان.

-فهل نبدأ التعليم بالموسيقى، ومن بعده الرياضة البدنية؟

-هذا طبيعى.

-وإذا ما تكلمنا عن الموسيقى، فهل تراها تنطوى أيضًا على الأدب أم لا؟

-إنها لتنطوى عليه بالفعل.

-ولكن فى الأدب ما هو صادق وما هو كاذب.

٣٧٧-أجل.

-وعندئذ سيشتمل تعليمنا لهم على النوعين من الأدب، ونبدأ بالكاذب؟

-لست أفهم ما ترمى إليه.

-ألا تعلم أننا نبدأ تربية الأطفال برواية القصص الخيالية التى لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب، وإن كان لها من الصدق نصيب ضئيل. وتلك القصص هى ما يروى لهم قبل إلحاقهم بالمدارس.

-هذا صحيح.

-وهذا ما كنت أعنيه حين قلت إن علينا أن نبدأ بالموسيقى قبل الرياضة البدنية.

-هذا حق.

-وأنت تعلم أيضًا أن البداية هى أهم جانب فى كل عمل، ولاسيما إذا تعلق الأمر بكائن صغير رقيق، إذ أن ذلك هو العهد الذى تتكون فيه الشخصية وينطبع ما نود إحداثه فيه من التأثيرات.

-بلا شك.

-فهل ندع أطفالنا إذن يعيرون أسماعهم لأية أقصوصة يروجها أى شخص، وتتلقى أذهانهم آراء هى فى الأغلب مضادة تمامًا لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون؟

-كلا، ينبغى ألا نسمح لهم بذلك.

-وإذن فأول ما يتعين علينا هو أن نراقب مبتكرى القصص الخيالية، فإن كانت صالحة قبلناها، وإن كانت فاسدة رفضناها. وعلينا بعد ذلك أن نكلف الأمهات والمرضعات بألا يروين للأطفال إلا ما سمحنا به، وإن يعنين بتشكيل أذهانهم بهذه الحكايات خيرا مما يعنين بتكوين أجسامهم بأيديهن. أما تلك الأقاصيص الشائعة الآن، فمعظمها ينبغي استبعاده.

-أيها تعنى:

-إن فى وسعنا أن نحكم على الأقاصيص الصغيرة بما نراه فى الكبيرة، إذ أن للطائفتين نفس الطابع، ونفس الأثر.

-أجل، غير أنى مازلت لا أفهم أية أقاصيص كبرى تعنى.

-أعنى تلك التى رواها هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء وهم أعظم رواة القصص الكاذب الذى لا يزال شائعًا بين الناس.

-ولكن أى قصص تعنى، وما الذى تعيبه عليه؟

-إن أول ما أعيبه عليه هو كذبه، بل كذبه الآثم الشرير.

-وأين يظهر ذلك الكذب.؟

-فى تمثيل الآلهة والأبطال بطريقة باطلة، وكأن مصورًا يرسم صورا مشوهة لا يوجد بينها وبين موضوعها ظل من الشبه.

-أجل، هذا أمر يستحق أن يعاب عليهم، ولكن أى قصص تقصد؟

-هناك أولاً تلك الأكذوبة الكبرى فى أرفع الأمور، وهى الأكذوبة الشريرة التى

٣٧٧ قال بها الشاعر عن أن أورانوس، أعنى ما ذكره هزيود عن أورانوس، وكيف انتقم كرونوس منه[1] فحتى لو صح أن أورانوس قد أتى هذه الأفعال، وأنه عامل ابنه على هذا النحو، لكان الواجب، فى رأيى، أن نتجنب قصها دون تحفظ أو حذر لمخلوقات ساذجة كالأطفال، وإنما الأجدر بنا أن نسدل عليها ستارا من الكتمان، أو أن نتكلم عنها – إن لم يكن من الكلام بد – أمام جماعة

---

[1] هزيود : أصل الآلهة ١٥٤ – ١٨١.

وهى أسطورة بدائية عن قيام كرونوس بشق السماء (أورانوس) والأرض Gala، وهما ولداه، وتمزيقه لأبيه، وقد انتقم زيوس، ابن كرونوس، بدوره من أبيه الذى حاول القضاء على أبنائه. وكانت القصة تستخدم فى تبرير حقوق الأبناء لوالديهم.

ضئيلة مختارة، يقتصر حضورها على من يقدمون ضحية عسيرة المنال، لا خنزيرًا صغيرًا[1]، حتى يقل عدد الحاضرين إلى أدنى حد.

-أجل - إن هذه الأقاصيص لفاسدة حقا.

-ومن الواجب ألا نرددها فى دولتنا يا أديمانتوس. فينبغى ألا يقال للناشئ أنه حين يقترف أكبر الآثام، وحين لا يدخر وسعًا فى الثأر من أبيه إن كان ظالمًا، فإنه فى ذلك لا يفعل شيئًا خارجًا عن المألوف، وإنما يقتدى بما سبق أن فعله أول الآلهة وأعظمها.

-إننى لأتفق معك فى كل هذا، فتلك القصص لا يصح ترديدها على الإطلاق.

-كذلك ينبغى ألا نقول أبدًا أن الآلهة تشن الحرب على الآلهة، وأنها تنصب الفخاخ وتحيك المؤامرات بعضها للبعض، فتلك قصص كاذبة يجب ألا تقال لحراس المستقبل إذا ما كنا نريدهم أن ينظروا إلى مقاتلة بعضهم بعضا على أنها عار ينبغى تجنبه. وعلينا أن نحذر من رواية معارك العمالقة والحروب العديدة التى شنها الآلهة والأبطال على أصدقائهم وأقربائهم. أو أن نخلد تلك المعارك فى صورنا ونقوشنا، وإنما ينبغى أن ننبئهم، إذا أمكن أن نجعلهم يصدقوننا، بأن الصراع والقتال شر، وأنه لم يحدث حتى الآن أى صراع بين المواطنين. وهذا هو ما يتعين على المسنين من الرجال والنساء أن يبدءوا بتلقينه لأطفالهم. فإذا ما شبوا.، فعلى الشعراء أن يؤلفوا لهم قصصًا تتسم بهذا الطابع ذاته. أما أن يقصوا عليهم كيف أن ابن هيرا قيدها بالأغلال، وأن زوس قد طرد ابنه هفايستوس فى مناسبة أخرى لأنه حاول أن يصد عن أمه ضربات زوجها، وأن الآلهة قد أطلقت لنفسها العنان فى كل المعارك التى صورها خيال هوميروس - فذلك مالا ينبغى أن نسمح به فى جمهوريتنا، سواء أكان المفروض أن لهذا القصص معنى أسطوريًا أم لم يكن. ذلك لأن الطفل لا يستطيع أن يميز الأسطورى من الواقعى. ولا شك أن كل ما يتلقاه ذهنه فى هذه السن ينطبع فيه بعمق لا تمحوه الأيام، ولذا كان من أعظم الأمور أهمية أن تكون أولى القصص التى تطرق أسماع الأطفال أمثلة سامية للأفكار الفاضلة.

-إنك محق فيما تقول. ولكن إذا ما خطر لأحد أن يسأل أين نهتدى إلى تلك الأمثلة، وما هو القصص الذى تقصد، فبماذا تجيب؟

---

[1] الخنزير هو الضحية التى تقدم فى الأسرار الاليوزية، وهو رخيص الثمن.

٣٧٩-إننا لسنا الآن شعراء يا أديمانتوس، لا أنت ولا أنا، وإنما نحن ننشىء دولة. ومهمة منشىء الدولة هى أن يصوغ القوالب العامة التى يجب أن يصب فيها الشعراء أقاصيصهم، ويضع لهم الحدود التى ينبغى أن نلتزمها فى الكلام عن الآلهة.

-إليك رأيى: يجب أن يمثل الإله دائمًا كما هو، أيًا كان نوع الشعر، أعنى سواء أكان شعرًا غنائيًا أم شعرًا ملحميًا أم شعرًا مسرحيًا.

-هذا صحيح.

-ولكن أليس الله فى ذاته خيرا، وأليست هذه هى الصفة التى يجب أن يمثل عليها؟

-بلا شك.

-غير أن ما هو خير لا يمكن أن يكون ضارا؟

-كلا بالطبع.

-وما ليس بضار، لا يضر؟

-كلا بالطبع.

-وما يضر لا يجلب شرا؟

-هذا محال.

-وما لا يجلب شرا لا يمكن أن يكون علة أى شر؟

-وكيف يكون كذلك؟

-ولكن أليس الخير نافعًا؟

-بلى.

-فهو إذن مصدر كل ما يوجد من نفع؟

-أجل.

-ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شىء، وإنما هو علة الأشياء الخيرة، لا الشريرة؟

-لا شك فى هذا.

-وعلى ذلك فالله ما دام خيرا، فهو ليس علة كل شىء، كما يشيع بين الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر، فلنبحث له عن مصدر غيره.

-إن قولك ليبدو لى صحيحًا كل الصحة.

-وإذن فليس لنا أن نقترف فى حق الآلهة، استنادًا إلى هوميروس أو أى شاعر آخر، أخطاء كتلك التى يقول فيها:

"على باب زوس، يوجد وعاءان ممتلئان، أحدهما للمصائر السعيدة والآخر للمصائر التعسة"[1].

ومثل قوله إن من وهبه زوس مزيجًا من الاثنين:

"يناله الخير تارة، ويلحقه الشر تارة أخرى"

أما من لا يتجرع إلا كأس الشر صافيًا، فإن:

"الجوع الأليم يلحقه فى رحاب الأرض الإلهية".

وكذلك حين يقول:

"إن زوس مانح الخير والشر معًا"[2].

وعلينا أن نرفض ما يقال من أن بانداروس Pandarus حين أخل بعهوده وحنث بأيمانه، إنما فعل ذلك بتحريض من أثينا Athena وزوس، أو أن زوس وثميس Themis قد بذرا بذور الشقاق بين الإلهات. ولن ندع أحدًا يردد على أسماع فتياتنا كلمات أيسخولوس:

٣٨٠ "إن الله يغرس الإثم فى نفوس البشر حين يشاء يدمر بيوتهم من أساسها"[3].

فإذا ما تكلم أحد عن آلام نيوبا Niobe، التى تحدثت عنها الأبيات السابقة، أو كوارث آل بيلوبس Pelops أو حرب طروادة أى أى موضوع مماثل، فلن ندعه يقول إن كل هذه الشرور من عمل الله. فإن أصر على ذلك، فليبحث لها عن تفسير كذلك الذى نسعى إليه: فعليه أن يقول إن الله لم يفعل إلا كل خير وعدل، وإن ما حدث لم يكن إلا قصاصًا من الآثمين. أما القول بأن أولئك المذنبين كانوا مظلومين، وإن السماء هى مصدر ما لحق بهم من أذى، فذلك ما لا يجب أن ندع شاعرا يقوله، وإنما الواجب أن يقول الشعراء إن الآثمين تعساء لأنهم فى حاجة إلى عقاب، وإن فى عقاب الله نفعا لهم. أما القول إن الإله الخير هو علة أى شر يلحق بأى فرد، فذلك ما ينبغى أن نحاربه بكل قوانا، وما يجب

---

[1] الإلياذة : ٢٤، ٥٢٧ – ٥٢٩.

[2] هذه ليست كلمات هوميروس، بل هى لشاعر مجهول.

[3] الفقرة ١٦٠.

ألا يقال أو يغنى أو يسمع شعرا أو نثرًا من أى فرد فى المدينة الصالحة، سواء أكان ناشئًا أم مسنًا، إذ أن فى تلك الأقاصيص دمارًا وهلاكًا وضياعًا للدولة.

فأجاب! إنى لأتفق معك فى هذا، وأنا على أتم استعداد لرفع صوتى مؤيدًا إصدار قانون بهذا المعنى.

-فليكن هذا إذن أول القوانين التى نسنها بشأن الآلهة، وأولى القواعد التى يجب اتباعها فيما يرويه الناس من أقوال، وفيما يؤلفه الشعراء من أقاصيص - وأعنى بهذه القاعدة أن الله ليس علة لكل شىء، وإنما علة الخير فحسب.

-إنى مقتنع تمامًا بذلك.

-فلننتقل إلى القاعدة الثانية. أتظن الله ساحرًا ينصب لنا الفخاخ ويتبدى على صور متعددة، بحيث يظهر هو ذاته تارة متخذًا مختلف الأشكال، وتارة أخرى لا تظهر منه إلا أشباح خادعة واهمة أليس الأحرى بنا أن نعتقد أنه كائن بسيط، لا يبدل أبدًا صورته الثابتة؟

-لن أستطيع أن أجيب عن سؤالك إلا بعد مزيد من التفكير.

-حسن، فلنبحث المشكلة على هذا النحو: إذا بدل كائن صورته، أليس من الضرورى أن يكون هو ذاته الذى غير صورته، أو أن شيئًا آخر قد بدلها؟

-لابد أن يكون الأمر كما قلت.

-غير أن الأشياء فى أحسن أحوالها تكون هى الأقل تعرضًا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شىء خارجى، أعنى مثلاً أن أصح الأجسام وأقواها هو أقلها تأثرًا بأنواع اللحوم والمشروبات وبالمجهود، وأن أصلب النباتات أقلها تأثرًا بالرياح أو بحرارة الشمس أو بغيرها من التغيرات الطارئة.

-بلا شك.

٣٨١-فإن كنا بصدد النفس، أفلا تلاحظ أن أشجع النفوس وأحكمها هى أقلها انفعالا واضطرابا بفعل الأحداث الخارجية؟

-بلى.

-وإن المبدأ نفسه، على ما أعتقد، لينطبق على كل الأشياء المركبة. من أوان وبيوت وثياب: فأكثرها متانة وأجودها صنعة هى أقلها تعرضًا للتغير والفساد بفعل الزمان وغيره من الظروف.

-هذا صحيح.

-وإذن فكل موجود كامل، سواء أتاه الكمال عن الطبيعة أم من الصناعة أم من كلتيهما معًا، هو أقل الأشياء تعرضًا لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.
-إنه لكذلك.
-ولكن لا شك أن الله، وكل ما يتصل به مطلق الكمال.
-هذا طبيعي.
-وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صورا عديدة بفعل عوامل خارجية.
-إنه لأبعدها عن ذلك ولا شك.
-ولكن، ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحورها؟
-بلى، من غير شك، لو صح أنه يتغير على الإطلاق.
-ولكن هل سيغير ذاته، في هذه الحالة، إلى ما هو أكمل منها وأجمل، أم إلى ما هو أردأ وأقبح؟
-إن صح أنه يتغير على الإطلاق، فإن تغيره سيكون إلى ما هو أردأ بالضرورة، إذ لا نستطيع أن نقول إن الله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة.
-أصبت يا أديمانتوس. ولكن إن كان الأمر كذلك، أتظن أن أى كائن، إلها كان أم بشرا، يرتضي لنفسه أن يخفض من قدره ويحط من مكانته؟
-هذا محال.
-وإذن فمن المحال أن يرضى الله بأن يتغير. ولما كان المفروض أن لكل إله أكمل وأجمل صورة ممكنة، فإنه يظل إلى الأبد محتفظًا بصورته الخالصة.
-يبدو لي أن هذا الأمر ضروري.

فاستطردت: وإذن، فلن ندع أحدًا من الشعراء يقول لنا:

"إن الآلهة يجوسون خلال المدن متنكرين في صورة غرباء من بلاد أخرى ومتخذين كل صورة ممكنة"[1]. ولن ندع أحدا يفترى على بروتيوس Proteus وثيتس Thetis بالقول إنهما يبدلان شكلهما. أو يمثل هيرا Hera في شعر المأساة أو أى نوع آخر من الشعر، على أنها تتنكر في زى كاهنة تستجدى "من أجل الأبناء الخيرين لايناخوس Inachos نهر أرجوس Argos"[2] أو ما شاكل ذلك من الافتراءات. ولنحذر أن ندع الأمهات يدخلن الرعب في قلوب أطفالهن بمثل هذه الأساطير التي ابتدعها الشعراء، فيقلن لهم إن الآلهة تهيم في

---

[1] الأوديسة – ١٧ - ٤٨٥.

[2] بيت من دراما مجهولة لايسخولوس.

الليل متنكرة في زى غرباء في صور متعددة أخرى. ففى هـذا تجديف فى حق الآلهة، وتخويف للأطفال فى نفس الآن.

-فليحذرن ذلك بالفعل.

-ولكن إن لم تكن الآلهة تتغير فى ذاتها، فربما كان فى وسعها، بنوع من الخداع والسحر، أن توهمنا بأنها تتبدى على صور متعددة.

-ربما.

-عجبًا! أيكذب إله بالقول أو بالفعل، فيبدى لنا عوضًا عنه شبحًا؟

٣٨٢-لست أدرى.

-ألا تدرى أن الأكذوبة الحقيقية، إن جاز هذا التعبير، بغيضة إلى الآلهة والناس على السواء؟

-ماذا تعنى؟

-أعنى أنه ما من امرىء يرتضى لنفسه أن يخدع فى أسمى وأحق ما فيه، أو فى أعلى الأشياء وأهمها[1]. وهو لا يخشى شيئًا بقدر ما يخشى أن تخدعه أكذوبة فى هذا المجال.

-لم أفهمك بعد.

-ذلك لأنك تأخذ كلماتى بمعنى معقد إلى حد ما. ولكن كل ما أود أن أقوله هو إن الخداع إنما هو استقرار الجهل فى نفس الشخص المخدوع، أى فى أسمى أجزائه. فإن كان موضوع تلك الأكذوبة هو أرفع الموضوعات، كان ذلك أبغض الأمور إلى البشر.

-أجل، ليس أبغض إلى قلوبهم من هذا.

-وهذا الجهل فى نفس المخدوع يمكن أن يسمى، كما قلت منذ برهة، بالكذب الحقيقى، إذ أن الكذب الملفوظ ليس إلا تقليدًا وصورة خافتة لحالة فى النفس أسبق منه، وليس كذبًا خالصًا. ألست على حق فى ذلك؟

-هذا عين الصواب.

-وإذن فالأكذوبة الحقيقية بغيضة، لا إلى الآلهة فحسب، بل إلى البشر أيضًا.

-أما الأكذوبة الملفوظة، فقد تكون فى بعض الأحيان نافعة، لا بغيضة. ومن أمثلة ذلك الكذب على الأعداء، أو حين يوشك أولئك الذين نعدهم أصدقاءنا على

---

[1] الإشارة هنا إلى عبارة سقراط المشهورة "لا أحد يقترف الرذيلة عن علم".

أن يرتكبوا عملاً طائشًا مدفوعين بالغضب أو بسوء الفهم. وعندئذ تكون للأكذوبة فائدتها، وتعد نوعًا من العلاج أو الوقاية. كذلك يكون للكذب فائدته في تأليف الأساطير التي كنا بصدد الكلام عنها، وذلك عندما نحاول، نتيجة لجهلنا بالوقائع الصحيحة في الماضي. أن نقرب الأكذوبة من الحقيقة بقدر ما في وسعنا، وبذلك تكون لها قيمتها وفائدتها.

-أجل، إني لأسلم بذلك.

-ولكن أتنطبق إحدى هذه الحالات على الله؟ أهو يجهل الماضي حتى يبتدع بخياله قصصًا كاذبًا؟

-هذا محال.

-وإذن فلا مكان للأكاذيب الشعرية عند الله؟

-أبدًا.

-أم ترى أن خشية الأعداء هي التي تدفعه إلى الكذب؟

-هذا غير مقبول.

-فهل يكذب إذن بسبب غضب أصدقائه وجنونهم؟

-إن من يبلغ به الغضب حد الجنون لا يكون صديقًا للآلهة.

-وإذن فليس من سبب يدعو الله أن يكون من الكاذبين.

-كلا، ليس هناك أي سبب.

-وعلى ذلك فكل ما هو إلهي مقدس يتعارض تمامًا مع الكذب؟

-أجل، كل التعارض.

-وإذن فالله بسيط بساطة تامة، صادق في أفعاله وأقواله، لا يبدل ذاته أو يخدع أحدًا، لا بالأشباح ولا بالكلام، ولا بإمارات أو علامات يبعثها في الناس في منامهم أو يقظتهم.

٣٨٣ فقال: إنك لتعبر بذلك عن كل ما أود أن أقوله.

فاستطردت: فأنت إذن متفق معي على أن القاعدة الثابتة التي يجب أن نلتزمها فيما نقوله أو نكتبه عن الأمور الإلهية. هي ألا نصور الآلهة على أنها سحرة تبدل من صورها، أو تخدع البشر على أي نحو.

-إني لأتفق معك في ذلك.

-وعلى ذلك فعلى الرغم من اطرائنا لهوميروس فى أمور كثيرة، فهناك أمر لا نقره عليه، وهو الحلم الذى بعثه زوس فى نفس أجاممنون[1]. كما أننا لا نقر أبيات أيسخولوس التى تقول فيها تيتس إن أبولو أنشد فى عرسها قائلاً:

"أتمنى لك ذرية سعيدة، تعمر عمرا طويلا يخلو من كل داء، وبعد أن أعلن أن الآلهة ستسهر على رعاية مصيرى فى الحياة، هتف بصوت عال محييا شجاعتى. ولقد خيل إلى حينئذ أن الكذب لا يعرف سبيلاً إلى فم فيبوس الإلهى- الذى لا تصدر منه إلا النبوءات الصادقة غير أن نفس ذلك الإله، الذى كان يتغنى فى ذلك اليوم، والذى كان حاضرا بنفسه تلك المأدبة، والذى تنبأ لى بهذا المصير – هذا الإله نفسه هو الذى قتل ولدى"[2].

تلك هى الطريقة التى تثير غضبنا فى الكلام عن الآلهة، وهى التى لن نسمح بترديدها على الإطلاق، ولن ندع مربى الأطفال يستغلونها فى تربية الصغار، إن شئنا أن يشب حراسنا على التقوى، ويتشبهوا بالإلهة بقدر ما تسمح به قوى الإنسان القاصرة.

-إنى لأتفق معك تمامًا على هذه القواعد، وأعدك بأن اتخذها مبادئ لى أسير على نهجها.

---

[1] الإلياذة – ٢ – (١-٣٤).

[2] أبيات من مسرحية مفقودة.

الكتاب الثالث

٣٨٦ ثم قلت : تلك هي القواعد التي ينبغي أن نلتزمها في الأمور الإلهية : فلنصرح ببعض القصص، ولنمنع البعض الآخر من أن يصل إلى أسماع رجالنا منذ طفولتهم، إن شئنا أن يشبوا على تقوى الآلهة وتبجيل الآباء ومحبة الناس.

فقال : أعتقد أن هذه كلها مبادئ صالحة.

-ولكن، إن شئنا أن ينشئوا على الشجاعة، أولاً يجب أن نلقنهم إلى جانب تلك التعاليم، دروسًا أخرى تجنبهم رهبة الموت؟ أم تراك تظن أن المرء يظل شجاعًا مع خشيته الموت في كل ساعة؟

-كلا، لست أعتقد ذلك على الإطلاق.

-ولكن أيقتحم صفوف الموت بلا وجل، ويؤثر الموت على الهزيمة والأسر في المعركة، من كان يؤمن بأن الجحيم الأدنى حقيقة مخيفة مرعبة؟

-هذا محال.

-وإذن فلابد من أن نفرض رقابة على رواة هذا النوع من القصص، وأن نطلب إليهم أن يصوروا العالم الآخر بأجمل الصور. بدلاً من تلك الصورة الكالحة الكئيبة التي تشيع بيننا اليوم، ما دام قصصهم لا تنطوي على نصيب من الحقيقة، ولا يفيد أناسًا مهمتهم ممارسة الحروب.

-أجل، هذا ضروري من غير شك.

-فلنمحُ إذن أقوالاً عديدة، بادئين بتلك الأبيات القائلة:

"إني لأوثر أن أكون عبدا في أرض مالك فقير محدود الرزق، على أن أحكم كل الأموات الفانين"[1]. كما ينبغي علينا أن نستبعد الأبيات التي تقول أن بلوتو كان يخشى:

---

[1] الأوديسة – ١١ – ٤٨٩.

أن يبصر الفانون والخالدون تلك الدور المخيفة المرعبة الكئيبة التى ترهبها الآلهة"[1]. وكذلك الأبيات القائلة:

"يا للسماء! إن فى دار الجحيم لروحا وشبحا، ولكن لا عقل فيها على الإطلاق"[2]. أو هذه الأبيات:

"إنه هو وحده الذى ظل له عقل بعد مماته، أما الباقون فظلالا هائمة"[3].

وكذلك هذه الأبيات:

"إن الروح لتفارق الجسم وتهبط إلى الجحيم، نادبة مصيرها الأليم، ومودعة عهد الشباب والقوة"[4].

٣٨٧ أو هذه:

"إن الروح لتتسرب كالدخان إلى جوف الأرض، وهى تطلق صرخات مدوية"[5]. وتلك الأبيات:

"كما تتهاوى الوطاويط من كهف مقدس، بعد أن ينقطع الخيط الذى يربطها إلى الصخرة، وهى تطلق صراخًا حادًا، وتتساقط بعضها على بعض، كذلك تفارق الأرواح الأرض فى صراخها المخيف"[6].

وعلينا أن نرجو هوميروس وغيره من الشعراء ألا يغضبوا إذا استبعدنا تلك الأقوال وما شاكلها، لا لأنها تفتقر إلى الجمال الشعرى، أو لأنها لا تلقى من الناس آذانًا صاغية، وإنما لأنها كلما ازدادت إيغالاً فى الطابع الشعرى، قلت صلاحيتها لسماع الأطفال والرجال الذين نودهم أن يحيوا أحرارًا، يخشون الأسر أكثر مما يرهبون الموت.

-هذا هو رأيى بالضبط.

-فالواجب إذن يقضى علينا بأن ننبذ كل هذه الأسماء المخيفة المرعبة التى تطلق على العالم الأدنى – مثل اسم كوكوتوس Cocotus وستوكس Styx[7]،

---

[1] الإلياذة – ٢٠ – ٦٤.

[2] الإلياذة – ٢٣ – ١٠٣.

[3] الأوديسية – ١٠ – ٣٩٥.

[4] الإلياذة – ١٦ – ٨٥٦.

[5] الإلياذة – ١٣ – ١٠٧.

[6] الأوديسية – ٢٤ – ٦.

[7] اسمان أسطوريان لنهرين فى العالم الأدنى. والأول هو "نهر البغضاء" والثانى "نهر العويل".

وما فى جوف الأرض من أشباح وأطياف، وغير ذلك من الأسماء التى يكفى المرء أن يسمعها لتسرى الرجفة فى كل بدنه. ولست أعنى بذلك أنها تخلو من كل فائدة، وإنما أخشى أن تؤثر مثل هذه الرجفة فى أعصاب حراسنا، فتلين أكثر مما ينبغى.

-الحق أن لهذا الخوف ما يبرره.

-وإذن فعلينا أن نستبعد هذه الأسماء.

-أجل.

-وإن نستبدل بها فى حديثنا وأشعارنا أسماء ابتدعت بروح مخالفة لهذه تمامًا.

-هذا واضح.

-وهل نستبعد كذلك النواح والأنين الذى يقولونه على لسان عظماء الرجال؟

-هذا ضرورى، ما دمنا قد أطرحنا الأقوال الأخرى.

-ولكن، لنتأمل فى بادئ الأمر إن كان العقل يبرر هـذا الاستبعاد. أنا لنسلم بأن الحكيم لا يعد الموت الذى يلحق بأى حكيم آخر صديق له أمرًا مخيفًا.

-أجل، أنا لنسلم بذلك.

-وإذن فلن يحزن عليه وكأنه راح ضحية حادث أليم؟

-كلا بالطبع.

-غير أننا نسلم كذلك أنه لو كان من الناس من يكتفى بذاته بحيث يظل فى وحدته سعيدًا، لكان ذلك هو الحكيم، الذى هو أقل الناس حاجة إلى الغير.

-هذا صحيح.

-وإذن فهو أقل الناس تأثرًا بفقدان ابن أو أخ أو ثروة أو ما شابهها.

-بالتأكيد.

-وعلى ذلك فهو أقلهم نواحًا إن ألم به حادث كهذا، وهو أقدرهم على تحمله برباطة جأش.

-أجل، إن تأثره بمثل هذه الأحداث أقل بكثير من كل من عداه.

٣٨٨-وإذن فسنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل، والنحيب، وتركناه للنساء - ولكن ليس للكريمات منهن أيضًا - ولجبناء الرجال، حتى يشب أولئك الذين نربيهم من أجل حراسة وطنهم على احتقار مثل هذا الضعف والخور.

-هذا عين الصواب.

-وهكذا يتعين علينا أن نتوجه مرة أخرى بالرجاء إلى هوميروس وغيره من الشعراء ألا يصوروا أخيل، وهو ابن إحدى الإلهات، على أنه:

"يرقد تارة على جنبه، وتارة أخرى على ظهره، وتارة ثالثة على وجهه، ثم يهب واقفا ويهيم على وجهه على شاطئ البحر، وفى نفسه ألم عميق، لا يخفف منه شيء"[1] أو أنه:

"يغترف بكلتا يديه من الرماد الأسود ويصبه على رأسه"[2] أو أنه يبكى وينوح فى مختلف المناسبات التى أوردها هوميروس. وليس لنا أن ندعه يصف بريام Priam، سليل الآلهة بأنه:

"يتوسل ويتمرغ فى الوحل وينادى كلا من المحاربين باسمه"[3]

وسنرجوهم رجاء حارا ألا يصوروا لنا الآلهة وهى تبكى وتقول:

"وا أسفاه يالتعاسة حظى: لقد أنجبت بطلا من أجل الشقاء"[4]

فإذا ما رأى لزامًا عليه أن يتعرض لذكر الآلهة، فليحذر بوجه خاص أن يشوه صورة أعظم الآلهة بحيث يجعله يقول:

"يا للسماء .. هو ذا صديق عزيز أراه بعينى يفر خلال المدينة إن قلبى لينفطر حزنا عليه"[5]. أو يقول:

"يا ويلتاه! لقد شاء القدر أن يوقع ساربيدون Sarpedon أحب الناس إلى، فى قبضة باتروكلوس ابن مينوتيوس Menotius"[6].

ذلك بأن شباب مدينتنا لو صدقوا، يا أديمانتوس العزيز، هذه الأقوال بدلاً من أن يسخروا منها بوصفها ميوعة لا تليق بالآلهة، فسيكون من الصعب عليهم - وهم بشر على أية حال - أن يعتقدوا بأن هذه الأعمال لا تليق بهم، أو أن يحاولوا كبح جماح أى ميل يثير فى نفوسهم مشاعر وأقوالاً كهذه، وإنما سيستسلمون للنحيب والشكوى لأتفه الأسباب بلا خجل.

-تلك بالضبط هى الحقيقة.

---

[1] الإلياذة – ٢٤ – ١٠.

[2] الإلياذة – ١٨ – ٢٣.

[3] الإلياذة – ٢٢ – ٤١٤. ويلاحظ أن بريام كان الحفيد السابع لزوس. وقد فعل ذلك عندما رأى أخيل يمثل بجثة هكتور.

[4] الإلياذة – ١٨ – ٥٤. وهذه كلمات أم أخيل وهى تندب ولدها.

[5] الإلياذة – ١٧ – ١٦٨. وهنا يندب زوس هكتور قبل موته.

[6] الإلياذة – ١٦– ٤٣٣. وهنا ينعى زوس ولده ساربيدون.

-على أن هذا أمر ينبغي ألا يكون، بناء على ما ذكرت من الحجج، وهي حجج نستطيع أن نرتكن إليها إلى أن يقدم إلينا ما هو خير منها.
-أجل، هذا أمر ينبغي ألا يكون.
-كما ينبغي ألا يغرق حراسنا في الضحك. إذ أن الإغراق في الضحك يؤدى عادة إلى رد فعل عنيف في النفس.
-هذا رأيي أيضًا.
-وعلى ذلك فليس لنا أن ندع أحدا يصور لهم عظماء الرجال ناهيك بالآلهة،
٣٨٩ كما لو كانوا عاجزين عن مقاومة الضحك.
-أجل، إن الآلهة لأرفع من ذلك دون شك.
-وإذن فسوف نعترض مرة أخرى على هوميروس حين يصف الآلهة بأقوال كهذه:

"انفجرت الآلهة السعيدة ضاحكة دون انقطاع عندما رأت هفايستوس يقتحم ردهة البيت"[1]. فتلك أقوال ينبغي ألا تقبل. كما يقضي بذلك المبدأ الذي وضعته.
-أجل، إن كنت أنا مصدر هذا المبدأ. على أية حال. فهذا أمر غير مقبول.
-على أن للحقيقة أيضًا نصيبها في تقديرنا. فلو كانت الأكذوبة كما قلنا، معدومة الجدوى بالنسبة إلى الآلهة، ولا تفيد إلا البشر بوصفها دواء لهم، فإن وصف هذا الدواء ينبغي أن يقتصر على الأطباء، أما الأفراد فليس لهم به شأن.
-هذا واضح.
-فإذا ما أبيح لأحد أن يكذب، فينبغي ألا يكون ذلك إلا لحكام الدولة. فلهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء أو المواطنين إذا اقتضى الصالح العام ذلك. ولكن على الرغم من أننا نبيح الكذب للحكام. فيجب أن نعد من يكذب من الرعايا على حكامه آثمًا، بل أكثر إثمًا من المريض الذي يخدع طبيبه، أو تلميذ المدرسة الذي يخفي على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسمية، أو الملاح الذي لا يدلي لقائد السفينة بحقيقة ما يجري في السفينة وبين ملاحيها، وما يفعله هو وبقية زملائه.
-هذا صحيح كل الصحة.
-وإذن فلو تبين للحاكم أن هناك من يكذب.

---

[1] الإلياذة - ١ - ٥٩٩ - ٦٠٠.

"من أصحاب الحرف، سواء أكان كاهنًا أم طبيبًا أم نجارًا"[1]، فعليه أن يعاقبه لأنه يرتكب ما من شأنه تعطيل جهاز الحكم في البلاد.

-هذا ضروري، إذا ترتبت على أقواله هذه أفعال ضارة.

-ولكن أترى الاعتدال لازما لصغارنا الناشئين؟

-بلا شك.

-على أن الصفات الأساسية للاعتدال هي في نظر معظم الناس إطاعة الحكام وتحكم المرء في رغباته في المأكل والمشرب والحب.

-هذا صحيح.

-وإذن فسنحبذ تلك الفقرة التي يقول فيها هوميروس على لسان ديوميده Diomede "فلتجلس في صمت أيها الصديق، ولتطع أوامري"[2].والأبيات التي تليها:

"لقد سار الإغريق، والشجاعة تتدفق منهم، وفي نفوسهم رهبة صامتة من حكامهم"[3]. وغيرها من المشاعر المماثلة.

-أجل.

-ولكن ما قولك في هذا البيت:

٣٩٠ "أيها الرجل المثقل بالنبيذ، يا من له أعين الكلب وقلب العبد"[4] وما يليها من كلمات؟ أترى أن نبيح هذه الأقوال المهينة التي يتوجه بها رعايا لحكامهم، بالشعر أو بالنثر؟

-كلا.

-إنها أقوال لا تؤدي مطلقًا بالشباب إلى الاعتدال، وإن كانت تهدف إلى إشاعة التسلية بينهم. غير أن ضررها لهم واضح، فما رأيك؟

-إني لأتفق معك في هذا.

-فإن قال شاعر على لسان أحكم الناس أنه لا يرى في الدنيا ما هو أطيب من "موائد حفلت بالخبز واللحم، وندامى يمرون بالنبيذ الذي يسكبونه من آنية

---

[1] الأوديسية، ١٧، ٣٨٣ – ٣٨٤.

[2] الإلياذة – ٤ – ٤١٢.

[3] الإلياذة – ٣ – ٨ والإلياذة – ٤ – ٤٣١.

[4] الإلياذة ١ ٢٢٥.

إلى الأقداح"[1]. أو تظن أن الشباب يتعلم الاعتدال بسماع هذا؟ وماذا تقول في هذا البيت:

"إن أشنع الميتات هى الموت جوعًا"[2].

أو أن زوس، وهو يقظ وبقية الآلهة والناس نيام، أخذ يفكر ويضع المشروعات، ثم نسيها كلها فجأة لأن شهوة الحب تملكته، ولأن مرأى هيرا قد أثار فيه من السورات ما جعله لا يطيق صبرا حتى يدخل غرفته، بل أراد أن يضطجع معها فى المكان نفسه، أى على الأرض، مؤكدًا لها أنه لم يحس من قبل بمثل هذه الرغبة، حتى عندما تلاقيا لأول مرة. فى غفلة من أبويهما[3] أو أن هفايستوس قد قيد آريس وأفروديت بأغلال لأسباب من هذا النوع؟

-كلا، أني أصر على أنه لا يجوز سماعهم لمثل هذه الأشياء.

فاستطردت قائلاً : أما الأفعال المجيدة التى يفعلها أو يذكرها عظماء الرجال فينبغى أن تركز عليها أعينهم وآذانهم، وذلك مثل هذه الأبيات:

"ثم دق صدره وأنب قلبه قائلاً : فلتنتبه أيها القلب، فطالما تحملت من المحن ما هو أقسى من ذلك"[4].

إن لك كل الحق فى هذا.

-كما ينبغى، من جهة أخرى، ألا ندع الحراس يتلقون هدايا أو يحرصون على جمع الأموال.

-كلا بالطبع.

-ولا أن ننشد عنهم قائلين:

"إن الهدايا لتغرى الآلهة، وتغرى الملوك الأمجاد"[5].

ولا أن نمدح فينكس، مربى أخيل، لأنه نصح تلميذه بأن يساعد الإغريق إذا ما قدموا إليه هدايا، وإلا فليصب عليهم جام غضبه. بل ينبغى ألا نسلم أو نعترف بأن جشع أخيل للمال بلغ حدا جعله يتلقى هدايا أجاممنون، وأنه لم يرد جثة هكتور إلا بعد أخذ أتاوة عليها، ولم يقبل ردها إلا بهذا الشرط[6].

---

(1) الأوديسية –٨٩.

(2) الأوديسية – ١٢ – ٣٤٢.

(3) الإلياذة – ١٤ – ٢٩٤.

(4) الأوديسية – ٢٠ – ١٧.

(5) بيت من الشعر منسوب إلى هزيود.

(6) الإلياذة – ٢٤ – ٥٠٢، ٥٥٥.

٣٩١-لاشك أن هذه صفات لا تستحق المديح.

-بل أن تبجيلي لهوميروس ليدفعني إلى القول بأنا نظلمه إذ ننسب إليه أنه أورد على لسان أخيل مثل هذه الأقوال. كما أن من الافتراء أن ننسب إليه قوله على لسان أبولو:

"لقد أسأت إلى، يا أوضع الآلهة وأحطها، وسأنتقم منك بحق لو كانت لى القدرة على ذلك"[١]. أو أنه أبى أن يطيع النهر الذى كان إلهًا[٢]، وكان على أهبة الاستعداد لقتاله، أو أنه عرض أن يهب إلى البطل باتروكلس Patroculuc الذى كان ميتا، شعره الذى أهداه من قبل إلى إله النهر الآخر سبرخيوس[٣] Sperchios. فهذا أمر لا يصدق. أما الزعم بأنه قد جر هكتور حول قبر باتروكلس، وذبح الأسرى فى المكان الذى حرقت فيه جثته[٤]، فهو ما لا ينبغى تصديقه. وعلينا ألا نروى لحراسنا أن أخيل، وهو تلميذ خيرون، الحكيم الفاضل وابن الآلهة ورجل من أجل الناس، أعنى بيليوس، وكذلك حفيد زوس كان مضطرب النفس إلى حد أنه جمع بين آفتين متعارضتين، هما الجشع الوضيع والاحتقار المترفع للآلهة والناس.

-لقد أصبت فى كل هذا.

ولنحذر أيضًا أن نصدق، أو ندع أحدا يروى، إن ثيزيوس ابن بوزيدون، وبيريثوس، ابن زوس، قد حاولا أن يقوما بعمليات الاختطاف الشائنة التى تنسب إليهما[٥]، أو أن أى بطل أو ابن للآلهة قد تجاسر على ارتكاب تلك الجرائم والفضائح التى تعزى إليهم الآن بغير حق. وعلينا أن نلزم الشعراء بأن يعترفوا إما بأن هؤلاء الأبطال لم يرتكبوا تلك الأفعال، وإما بأنهم ليسوا من أبناء الآلهة. أما تأكيد الأمرين معًا، فذلك ما لن ندعهم يفعلونه. ولن نسمح لهم بأن يوهموا الشباب بأن الآلهة تقترف مثل هذه الآثام، وبأن الأبطال لا تمتاز عن البشر بأية

---

(١) الإلياذة – ٢٢ – ١٥.

(٢) نهر سكاماندر Scamander، الذى نشبت معركة بينه وبين أخيل بعد أن رفض هذا الأخير إطاعة أمره بالكف عن قتل أهل طروادة.

(٣) الإلياذة – ٢٣ – ١٥١.

(٤) الإلياذة – ٢٣ – ١٧٥.

(٥) أعان بيريثوس ثيزيوس على اختطاف هيلينيا، وساعد ثيزيوس بيريثوس على محاولة اختطاف برسفونه.

صفة. فتلك المزاعم، كما قلنا، ليست من الدين في شيء، وليس لها من الصدق أي نصيب، ما دمنا قد أثبتنا أن صدور الشر عن الآلهة محال.

-هذا أمر لا سبيل إلى الشك فيه.

-ثم إن لهذه الآراء خطرها على كل من يستمع إليها، إذ أن المرء سيلتمس ولا شك عذرا لشروره، إذا اقتنع بأنه إنما يفعل كما يفعل.

"أقرب الأقربين إلى الآلهة، بل إلى زوس، الذين يقع مذبحهم الموروث عن جدهم زوس، في عنان السماء، على قمة "ايدا Ida والذين ما زال دم ٣٩٢ الآلهة يجري في عروقهم نقيًا"[1]. فلنضع حدا لهذه الأساطير، كيلا تولد في نفوس الشباب الميل إلى الجريمة.

-هذا ما ينبغي علينا أن نفعله.

-ولكن ما دمنا نحدد فئات الأفراد لنتبين ما ينبغي أن يقال ومالا ينبغي أن يقال عن كل منها، فلنبحث فيما إذا كنا قد تجاوزنا وتعدينا إحداها. لقد تكلمنا إلى الآن عن الطريقة التي يجدر بها ذكر الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال وسكان العالم الأدنى.

-لا شك أنه بقيت أمامنا فئة.

-أليست هي فئة البشر؟

-بالضبط.

-غير أن موقفنا الآن، أيها الصديق العزيز، لا يسمح لنا بعد بخوض هذه المسألة.

-ولم؟

-ذلك لأننا لو تعرضنا لهذه المسألة، فسوف نجد، على ما يبدو لي، أن الشعراء والناثرين قد اقترفوا أشنع الأخطاء حين أكدوا لنا أن أشرارهم سعداء، وأخيارهم تعساء، وإن للظلم المستتر نفعه، أما العدالة فلا عاقبة لها إلا الغرم لصاحبها والغنم للغير. تلك كلها أمور سنحرم عليهم قولها، ونجبرهم على أن يكتبوا عكسها.

-أجل، هذا واجب.

-ولكنك لو سلمت بأنني على حق في هذا، لكان لي أن أؤكد أنك قد وافقت على ما كنا بصدد بحثه منذ البداية.

-إن حدسك لمصيب.

---

[1] أيسخولوس: ثيوبي.

-وإذن، فالانتهاء إلى رأى عما يجب أن يقال وما يجب ألا يقال عن الناس، هو أمر لا يمكننا تحديده إلا بعد أن نعرف ما العدالة وكيف تفيد صاحبها، سواء أكان يشتهر بها أم لم يكن.

-هذا عين الصواب.

-والآن، حسبنا هذا عن الشعر، ولنتكلم الآن عن الأسلوب، فإذا ما انتهينا منه، نكون قد فرغنا من بحث المادة والشكل معا.

فقال اديمانتوس: لست أفهم ما تعنيه.

-لابد لك من فهم هذا الموضوع، وربما ازداد الأمر وضوحا فى نظرك لو عرض على النحو الآتى: أنك لتعلم أن كل الأساطير والأشعار ليست إلا سردا لأحداث وقعت فى الماضى، أو تقع فى الحاضر، أو ستقع فى المستقبل.

فأجاب : إن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك.

-والسرد قد يكون مجرد سرد، أو تصوير وتمثيل، أو كليهما معا.

-ما زلت أطلب منك مزيدا من التفسير لهذه المسألة.

-لابد أننى معلم فاشل، إذ لا أستطيع أن أوضح ما أرمى إليه. ولذا سأفعل كمن لا يحسنون شرح أقوالهم، وبدلا من أن أحيط بالمشكلة عامة، سأتناول جزءا منها أضرب به مثلا يوضح ما أعنيه. إنك لتحفظ عن ظهر قلب بداية الإلياذة، ٣٩٣حيث يروى الشاعر أن خروسيس Chryses أخذ يتوسل إلى أجاممنون أن يطلق سراح ابنته، وأن أجاممنون أبى واستكبر، وإن خروسيس بعد أن أخفق فى مسعاه أثار الإله وقلبه على الإغريق.

-أجل.

-وإذن فالشاعر ظل حتى هذا البيت:

"وتوسل إلى كل الإغريق، ولا سيما ابنى أتريدس Atrides قائدى الشعب" أقول أنه ظل حتى هذا البيت يتكلم بلسانه هو ولا يدعنا نعتقد أنه يتكلم بلسان أى شخص آخر، ولكنه يتحدث بعد ذلك كما لو كان خروسيس هو الذى يتكلم، ويحاول بشتى الطرق أن يوهمنا بأن المتحدث ليس هوميروس، وإنما كاهن أبولو العجوز. وعلى هذا النحو يرى كل الوقائع التى حدثت فى طروادة وفى ايثاكا Ithaca وكل ماجرى فى الأوديسية.

-هذا صحيح.

-وإذن فحديث الشاعر يكون سردا حين يقص الحوادث من آن لآخر، أو حين يصف ما يتخللها من وقائع.
-تمـامًا.
-أما حين يتكلم بلسان شخص آخر، فإنه يتشبه بتلك الشخصية التى يقدمها إلينا على أنها هى المتحدثة.
-بالتأكيد.
-وهذا التشبه بغيره، سواء فى الكلام وفى الحركات. أليس محاكاة لمن يتقمص الشاعر شخصيته؟
-بلا شك.
-وإذن فهوميروس وبقية الشعراء يلجأون إلى المحاكاة فيما يروونه.
-بالتأكيد.
-أما إذا كان الشاعر لا يخفى ذاته مطلقًا، لما كان للمحاكاة فى أشعاره أى نصيب، ولاقتصر كل شعره على السرد البحت. وعلى أية حال، فلكى أوضح ما أعنيه، ولكيلا تظل عاجزًا عن فهم ما أقول فسأوضح لك تفسير كل هذا. فلو كان هوميروس قد قال إن الكاهن (خروسيس، قد جاء وفى يده فدية ابنته، يتوسل إلى الإغريق، وبخاصة الملوك، ثم واصل كلامه. لا على لسان خروسيس، وإنما على أنه هو هوميروس دائمًا، لما كانت هناك محاكاة، وإنما سرد فحسب، ولاستمرت الفقرة على هذا النحو بالتقريب (ولكن بدون وزن شعرى): "بعد أن قدم الشاعر توسل إلى الآلهة أن يستولوا على طروادة، ويعودوا آمنين إلى ديارهم، غير أنه ابتهل إلى الإغريق أن يردوا إليه ابنته لقاء الفدية التى أتى بها إليهم، وأن يحترموا الإله[1]". وعندما ختم كلماته، أبدى بقية الإغريق تبجيلهم له وموافقتهم على ما طلب، غير أن أجاممنون وحده قد تملكه الغضب وأمره بأن يرحل وألا يعود ثانية، إذ أن عصاه وقلادته الإلهية لن تجديه نفعًا، وأضاف قائلاً إن ابنته لن تخرج من أسره، بل ستظل معه حتى تدركها الشيخوخة فى أرجوس، ثم أمره بأن ينصرف وألا يثيره إن شاء أن يعود إلى أهله سليما معافى. ٣٩٤
وعندما استمع الشيخ إلى هذا التهديد داهمه الرعب. وانصرف دون أن ينطق بحرف. ولكنه عندما فارق المكان، توجه بصلاته إلى أبولو مناديًا أياه بكل أسمائه، وذكره بكل ما شيده له من معابد وما نحرد له من ذبائح، وتوسل إليه

[1] المقصود هنا هو الإله أبولو، الذى كان خروسيس كاهنًا له.

أن يرد إليه أفعاله الطيبة، وأن يصب جام غضبه على الإغريق كي ينتقم له منهم عما ذرفته عيناه من دموع." وعلى هذا النحو يصبح الاستهلال مجرد سرد، دون محاكاة.

-لقد فهمت الآن ما تعنيه.

-ولتعلم أيضًا أن للسرد نوعًا آخر على عكس النوع الأول، فيه يحذف الشاعر الكلام الذى يفصل بين الحوار، فلا يتبقى إلا الحوار ذاته فقط.

-إنى لأفهم ذلك أيضًا، فتلك هى صورة المأساة الشعرية (التراجيديا).

-لقد فهمت الآن ما أرمى إليه تمامًا. وأعتقد أنك تدرك الآن بوضوح ما لم يكن فى وسعى أن أوضحه لك منذ برهة، ألا وهو أن الشعر والأساطير قد يكونان فى بعض الأحيان للمحاكاة فقط – ومن أمثلة ذلك المأساة والهزلية الشعرية، وقد يكونان سردًا يرويه الشاعر ذاته، كما فى المدائح. والنوع الثالث مزيج من الأولين، وهو الذى يتمثل فى الملاحم وفى أنواع متعددة أخرى. أتراك تدرك ما أعنيه؟

-أجل، إنى لأفهم كل ما قلت.

-وأنت تذكر ما قلناه من أنه قد بقى أمامنا بحث الأسلوب، بعد أن فرغنا من بحث المضمون.

-إننى لأذكر ذلك.

-على أننى حين قلت ذلك، كنت أعنى أننا لابد أن نتفق على رأى فى فن المحاكاة، وعما إذا كان لنا أن نسمح للشعراء بأن يلجأوا إلى المحاكاة فى رواية قصصهم، وإذا سمحنا لهم بذلك فهل تكون محاكاتهم كاملة أو جزئية، وإذا كانت جزئية، فما الذى يجوز لهم أن يحاكوه – أم أن من الواجب منع المحاكاة منعًا باتًا؟

-إن فى وسعى أن أتصور ما تهدف إليه، وهو : هل يجوز لنا أن نصرح بالمأساة والهزلية الشعرية فى دولتنا، أو نحظرها؟

-ربما كان هذا ما أعنيه، وربما كانت هناك أشياء أخرى. والحق أنني لا أعلم حتى الآن عن الأمر شيئا، وكل ما علينا هو أن نتحه حيثما يمضي بنا تيار المناقشة[1].

-هذه خطة سديدة

-فلننظر الآن يا أديمانتوس فيما إذا كان لحراسنا أن يبرعوا في المحاكاة أم لا. ولكن، ألم يتقرر جواب هذا السؤال في تلك القاعدة التي انتهينا إليها من قبل، ألا وهو أن المرء يستطيع أن يحسن أداء عمل واحد فقط، لا عدة أعمال، وأنه إن حاول الجمع بين عدة حرف، فلن يشتهر بإجادة أي منها؟

-بلا شك.

-وهذا يصدق أيضًا على المحاكاة. فليس في وسع أحد أن يحاكي عدة أشياء بنفس المهارة التي يحاكي بها شيئًا واحدًا.

-كلا بالتأكيد.

٣٩٥-وبالأحرى، لن يستطيع الشخص الواحد أن يؤدي وظيفة جديدة في الحياة، ويحاكي في الوقت نفسه عدة أشياء بمهارة. ما دمنا قد رأينا أنه حتى في نوعين متقاربين من المحاكاة، كالمأساة والهزلية الشعرية، لا يستطيع نفس الشاعر أن يمارسها معًا ببراعة. ألم ندخل الاثنين منذ قليل في باب المحاكاة؟

-أجل، وأنت على صواب حين ترى الجمع بينهما بنجاح مستحيلاً.

-وبالمثل لا يستطيع المرء أن يكون شاعرا قصاصًا وممثلاً ناجحًا في الوقت نفسه؟

-هذا صحيح.

-وكذلك لا يمكنه الجمع بين التمثيل الجدي والهزلي، وأن تكن كل هذه الأشياء داخلة في باب المحاكاة، أليس كذلك؟

-بلى.

-بل أنه ليخيل إلي يا أديمانتوس أن الموهبة البشرية موزعة على أجزاء أدق وأصغر حتى من هذه، بحيث يستحيل إجادة محاكاة عدة أشياء، ناهيك بأداء الأفعال التي يعبر عنها المرء في محاكاته.

-هذه هي الحقيقة.

---

[1] اشارة ضمنية إلى أن الموضوع سيعالج مرة أخرى، على صورة مغايرة، في الكتاب العاشر من هذه المحاورة. وورود هذه الإشارة دليل على وحدة أجزاء المحاورة، وتفيد للرأى القائل أن الكتاب العاشر غير مرتبط ببقية الكتب في هذه المحاورة.

-فإن شئنا إذن أن نتمسك بالمبدأ الذى وضعناه فى بادئ الأمر، وهو أن ينصرف حراسنا عن كل المشاغل، ويتفرغوا للسهر على رعاية الحرية فى الدولة، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذا الغرض ويتجاهلوا كل ماعداه، فمن الواجب ألا يمارسوا أو يحاكوا أى شىء آخر. أما إن كان من الضرورى أن يحاكوا شيئًا ما، فلتكن محاكاتهم للصفات التى ينبغى أن يتحلوا بها منذ نعومة أظفارهم، كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم، وكل ما شابهها من الخلال. ولكن يتعين عليهم ألا يمارسوا أو يحاكوا الوضاعة الأخلاقية أو أية نقيصة أخرى، فلا ينتقلوا من هذه المحاكاة إلى التطبع الفعلى بتلك الرذائل. ولعلك أدركت أن المحاكاة إذا ما بدأت منذ الطفولة ودامت فترة طويلة فى الحياة، فإنها تنتهى إلى أن تصبح عادة وتصير طبيعة ثانية تؤثر فى الجسم والعقل والروح.

-بالتأكيد.

-وإذن فلن ندع أولئك الذين نعنى بهم ونعمل على غرس الفضيلة فى نفوسهم، والذين هم قبل كل شىء رجال - لن ندعهم يحاكون امرأة، شابة كانت أم مسنة، تعنف زوجها أو تتطاول على الآلهة غرورا بنفسها، أو تندب حظها العاثر، وتستسلم للعويل والنحيب. ولا جدال فى أننا لن ندعهم يحاكونها وهى مريضة، أو وهى تحب أو تلد طفلاً؟

-كلا ، بلا شك.

-كذلك ينبغى ألا يحاكوا للعبيد، ذكورا كانوا أم إناثًا، فى أحوال عبوديتهم.

-ولا العبيد أيضًا.

-ومحال أن يحاكوا أشرار الناس وجبناءهم، وهم الذين يسلكون على عكس القواعد التى وضعناها من قبل، والذين يتشاجر بعضهم مع البعض أو يسخر منه، ٣٩٦ أو يأتون سويًا أعمالاً مخجلة، سواء فى سكرتهم وفى صحوهم. ولا كل الأفعال والأقوال التى يحط بها هؤلاء الناس من قدر أنفسهم وغيرهم. وينبغى ألا يعتادوا تقليد لغة المخبولين من الرجال أو النساء أو أفعالهم، إذ أن الجنون كالرذيلة، مما يجب معرفته، ولكن ينبغى عدم ممارسته أو محاكاته.

-هذه هى الحقيقة.

-وهل تريدهم أن يحاكوا الحدادين أو غيرهم من الصناع، أو البحارة أو صناع السفن أو غيرهم من أصحاب الحرف.

-وكيف نسمح لهم بذلك وقد حرمنا عليهم أن يضيعوا أوقاتهم فى أية حرفة من هذه؟
-أم هل يحاكون صهيل الخيل أو خوار الثور أو خرير المياه أو هدير الأمواج أو قصف الرعد أو ما شاكلها من الأصوات؟[1].
-كلا. فما دام الجنون محرمًا، فكذلك تحرم محاكاة أفعال المجانين.
فاستطردت : إنك إذن تعنى، إن كنت قد أصبت فهمك، إن الرجل الفاضل بالمعنى الصحيح يعبر عن معانيه ويروى ما يود أن يقوله بطريقة معينة، وأن هناك طريقة أخرى تختلف عنها كل الاختلاف، هى التى يعبر بها من كانت نشأته وتربيته على نقيض الرجل الخير؟
-وما هاتان الطريقتان؟
-هب أن رجلا فاضلاً قد أتى خلال حديث يرويه على ذكر قول أو فعل لرجل فاضل آخر، فإنه سيوافق، على ما يبدو لى، على أن يتقمص شخصيته، ولن يستحى من هذه المحاكاة، ولاسيما إذا تعلق الأمر بفعل حازم حكيم منسوب إلى من يحاكيه. غير أن ترحيبه بالمحاكاة يقل أن كان من يحاكيه مريضًا أو عاشقًا، أو ثملاً أو مصابًا بأى داء آخر. ولكن إذا ما صادف فى حديثه أية شخصية لا تليق به، فلن يحاكيها، بل سيحتقرها، وإذا ما تشبه بها فلن يكون ذلك إلا فى لحظة خاطفة، يكون فيها هذا الشخص قد أدى فعلا نبيلاً. وحتى فى أمثال هذه الحالات نراه يخجل من نفسه، لأنه لم يعتد أن يحاكى هذا النوع من الناس، ولأنه يقاسى من الانحطاط بنفسه إلى هذا الدرك الأسفل. وهو على أية حال يحتقر المحاكاة ولا يرى فيها إلا مسلاة فحسب.
-من الطبيعى أن يكون هذا موقفه من المحاكاة.
-وهكذا يلجأ إلى طريقة فى السرد مماثلة لتلك التى صورناها من قبل حديثنا عن هيوميروس، ويكون عرضه لحديثه مزيجًا من المحاكاة والسرد البحت. غير أن السرد يغلب لديه على المحاكاة. أتوافقنى على هذا الرأى.
-أجل، ذلك هو الأنموذج الذى ينبغى أن يكون عليه كل متحدث.
٣٩٧-وعلى ذلك، فكلما ازداد الشر تأصلاً فى طبيعة المتحدث، المغاير لمثلنا الأول، ازداد ميلا إلى المحاكاة. وهو حينئذ لا يعتقد أن هناك شيئا يعلو عليه، ولذا لا

---

[1] كانت الآلات المستخدمة فى المسرح اليونانى تتيح تقليد هذه الأصوات.

يستحى من محاكاة كل شىء أمام أعظم جمع من الناس، فيحاكى كل ما ذكرناه من قبل، كقصف الرعد وهزيم الرياح وأصوات المطر والعجلات والأبواق والمزامير وماعداها من الآلات، بل أصوات الكلاب والخراف والطيور. فحديثه كله ينصب على محاكاة الأصوات والحركات، ونادرًا ما يمتزج ذلك الحديث بالسرد.

-أجل، تلك هى طريقته فى الحديث.

-فهذان إذن هما نوعا الحديث اللذان كنت بصدد الكلام عنهما.

-أجل.

-وإنك لتتفق معى على أن الأول بسيط لا يتضمن إلا تنوعًا طفيفًا. فإذا ما أضفى المتحدث على أقواله ما يلائمها من النظم والإيقاع، فسيظل سائرا على نفس الوتيرة، متبعًا نفس الوزن من النغم، إذ أن التغيرات طفيفة، وكذلك سيظل الإيقاع على وجه التقريب متماثلاً.

-هذا صحيح.

-أما النوع الآخر فيقتضى، على العكس من ذلك، كل أنواع الأنغام والإيقاع كيما يتناسب أسلوبه مع موسيقاه، إذ أن الأسلوب فى هذه الحالة يتنوع إلى أبعد حد.

-هذا أيضًا صحيح كل الصحة.

-على أن كل شاعر، وكل متحدث على الإطلاق، يلتزم إما النوع الأول من الأسلوب، وإما النوع الثانى، أو مزيجًا منهما معًا.

-هذا ضرورى.

فاستطردت : وإذن، فهل نصرح فى دولتنا بهذين النوعين، أم بأحدهما، أم بمزيج منهما؟

-الحق أننى أوثر السرد البسيط الذى يحاكى الفضيلة.

-أجل يا أديمانتوس، ولكن للأسلوب الجامع بين النوعين روعته بدوره. ولتلاحظ أن الأسلوب الذى يروق الأطفال ومربيهم ومعظم الناس هو النوع المضاد لذلك الذى آثرته.

-أننى لا أنكر ذلك.

-على أنى أظنك سترد بأن هذا الأسلوب لا يتفق وحكومتنا، إذ أن طبيعة البشر فيها ليست مزدوجة ولا متعددة الأوجه، ما دام لكل وظيفة واحدة فحسب.

-أجل، أنه لا يتفق مع دولة كهذه.

-ولهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فحسب، وليس ملاحًا في الوقت نفسه. وأن الزارع زارع فقط. وليس قاضيًا في الوقت ذاته. وأن الجندي جندي وليس تاجرًا كذلك. وكذا الأمر في الجميع.

-هذا صحيح.

٣٩٨-وعلى ذلك فإن ظهر في دولتنا رجل بارع في محاكاة كل شيء، وأراد أن يقدم عرضًا لأشعاره على الناس، فسوف ننحني تبجيلاً له، وكأنه كائن مقدس معجز رفيع، إذ أن القانون يحظر ذلك. وهكذا سنرحله بعد أن نسكب على وجهه العطر ونزين جبينه بالأكاليل، إلى دولة أخرى. إذ أننا نود أن يكون شعراؤنا أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء، ولا يسترشدون إلا بالقواعد التي فرضناها منذ البداية، حين شرعنا في وضع برامج تعليم محاربينا.

-أجل، هذا ما سنفعله لو صادفنا شخصا كهذا.

فقلت : وهكذا ننتهي الآن أيها الصديق، من الكلام عن ذلك القسم من الموسيقى أو التربية الأدبية، المتعلق بالقصص والأساطير، ما دمنا قد عالجنا منه المادة والصورة معًا.

فقال : أظن أننا انتهينا منه بالفعل.

الإيقاعات والأنغام المباحة في التعليم

فاستطردت قائلاً : أما في القسم التالي، فسنعالج طبيعة الغناء والنغم.

-هذا واضح.

-ولا شك أن في وسع أي شخص أن يهتدي في الحال إلى ما يجب قوله عنهما، وعلى أي نحو ينبغي أن يكونا، كيما يلائما القواعد التي وضعناها في أول الأمر.

وهنا ضحك جلوكون قائلاً : أخشى يا سقراط ألا أكون من بين من تنطبق عليهم كلمة "أي شخص" هذه، إذ أنني لا أستطيع أن أحدد على التو ما يبغي أن يكون عليه الغناء والنغم، وإن كنت أستطيع أن أخمن على نحو ما.

فقلت : إن هناك ، على أية حال. نقطة نستطيع أن نعرفها بسهولة : إلا وهي أن للأغنية أو الأنشودة عناصر ثلاثة : الكلمات ، واللحن ، والإيقاع.

فقال : إلى هذا الحد أستطيع أجيب بالإيجاب.

-فمن حيث الكلمات، لن يكون هناك أى فرق بين الكلمات التى تلحن وتلك التى لا تلحن، ما دام من الضرورى أن تتبع القواعد التى حددناها من قبل، وتخضع لنفس القوانين.
-هذا صحيح.
-وأما عن اللحن والإيقاع، فلابد أن يخضع للكلمات.
-بلا شك.
-على أننا حين تكلمنا فى موضوع الشعر، قلنا أنه ليست بنا حاجة إلى النواح والأنين.
-هذا صحيح.
-فما هى إذن أنواع اللحن النائحة المنتحبة؟ أنك موسيقى وفى وسعك أن تجيب.
-إنه الليدى المختلط والحاد، والليدى الممتلئ أو الخفيض وما شاكلهما.
-حسن! ألا ينبغى استبعاد هذين النوعين من اللحن؟ أن أثرهما لضار على النساء اللاتى يردن التمسك بالرزانة، فما بالك بالرجال؟
-إنها لضارة بلا شك.
-ولنقل بعد هذا إنه ما من شىء يسىء إلى حراسنا كالثمالة والليونة والكسل.
-بلا جدال.
-فما هى الأنغام اللينة أو الثملة؟
-إنها الأيونية والليدية، التى تسمى بالأنغام "المسترخية".
٣٩٩-حسن أيها الصديق. فهل ترى لها من نفع للمحاربين؟
-بالعكس. وما دام الأمر كذلك، فلم يتبق إلا الدورى والفريجى. (Dorian-Phrygian)
-إننى لست خبيرا بالألحان، غير أنى لا أود أن تعبر الموسيقى إلا عن الأنغام التى تحاكى رجلا شجاعا خاض معمعة أو انغمر فى أى عمل عنيف، ثم غلب على أمره، فسار وهو مثخن بالجراح مهدد بالموت أو لحق به أى مكروه، وكان فى كل هذه المحن يتلقى ضربات القدر بقلب ثابت وعزم لا يلين. ولتكن هناك أنغام أخرى تحاكى رجلاً منهمكًا فى عمل سلمى حر خلا من كل عنف، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهال إلى الله، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة، أو العكس من ذلك، ينتصح بآراء الناس أو توسلاتهم أو تعاليمهم،

ويبلغ أغراضه بالحكمة، فلا يركبه الغرور لنجاحه. وإنما يتصرف فى كل أموره بحكمة واعتدال. ويكيف نفسه تبعًا للظروف. هاتان الطريقتان فى التعلم، وهما اللتان تمثل إحداهما الضرورة والأخرى الحرية. وتعبران خير تعبير عن الشجاعة فى تحمل الشقاء والحكمة والرزانة فى أوقات الرخاء هاتان هما الطريقتان اللتان أود أن نصرح بهما فى دولتنا.

-ولكن هاتين الطريقتين اللتين تود أن تبقى عليهما، هما بعينيهما الدورية والفريجية، اللتان ذكرتهما منذ قليل.

-وإذن، فلن يكون علينا إلا أن نصنع من أجل أناشيدنا وألحاننا آلات ذوات أوتار متعددة، وتؤدى كل الأنغام.

-هذا واضح:

-ولن تكون بحاجة إلى صناع العود المثلث الأركان، أو إلى سلالمه المعقدة، أو إلى فن أولئك الذين يصنعون غيره من الآلات المتعددة الأوتار والمعقدة التركيب؟

-كلا بالتأكيد.

-وهل نفتح أبواب مدينتنا لصناع المزامير وعازفيها؟ أليس المزمار هو الآلة التى تعزف أكبر قدر ممكن من الأنغام، بل إن الآلات التى تؤدى كل الأنغام ليست فى ذاتها إلا تقليدًا للمزمار.

-هذا واضح.

-وإذن فلن نستعمل فى مدينتنا سوى العود والقيثارة، ولن نترك للرعاة سوى مزمار ريفى بسيط.

-تلك بلا شك نتيجة تلزم عما قلناه من قبل.

-وعلى ذلك، فليست هناك من غرابة فى إيثارنا أبولو وآلاته على مارسياس وآلاته.

-كلا، ليس ذلك بغريب على الإطلاق.

-فهتفت: عجبًا! إننا بذلك نكون قد طهرنا مدينتنا من الترف الذى قلنا من قبل انه تفشى فيها.

-أجل. وفعلنا ذلك بحكمة.

-حسن. فلنتم عملية التطهير : فبعد الأنغام، يتبقى أمامنا الإيقاع. وعلينا أن ٤٠٠ نخضعه بدوره لنفس المبادئ، إذ ليس لنا أن نلجأ إلى إيقاعات متباينة أو أوزان

من كل نوع، وإنما ينبغى أن تكون إيقاعاتنا ملائمة لحياة الاعتدال والشجاعة. فإذا ما أهتدينا إليها، كان علينا أن نجعل الأنغام والأوزان ملائمة للكلمات التى تعبر عن هذا النوع من الحياة، لا أن نجعل الكلمات ملائمة لأى نوع من الأنغام والأوزان.

أما الإيقاعات التى تتوافر فيها تلك الشروط، فعليك أنت بيانها، كما فعلت فى الأنغام.

-الحق أننى لا أدرى ماذا أقول. وكل ما أعلمه هو أن للإيقاع أنواعًا ثلاثة، منها تشتق الأوزان المختلفة، مثلما أن للأنغام أنواعًا أربعة تشتق منها كل الألحان، أما الصفات التى يمثلها كل إيقاع، ونوع الحياة التى يعبر عنها، فهذا ما لا علم لى به.

-إذن، فلنسترشد برأى دامون فى هذا الباب، فهو الذى سينبئنا أى الأوزان يعبر عن الوضاعة، أو العنف أو الجنون وغيرها من النقائص، وأيها يعبر عن أضدادهما من المشاعر. وأذكر أننى سمعته يتحدث ذات مرة حديثا لم أفهمه جيدًا، عن إيقاع كريتى مركب، أو إيقاع للبطولة، وأنه كان يرتبها على نحو لا أتبينه تماما، بحيث يسوى بين مرتفعات الإيقاعات ومنخفضاتها، ويختمها خاتمة قد تكون طويلة أو قصيرة[1]. كذلك أظن أنه تكلم عن وزن ثنائى Iambic[2] ووزن ثنائى من نوع آخر Trochaic[3] وجعل لهما أزمنة طويلة وقصيرة. وأذكر أنه كان فى بعض هذه الأوزان ينتقد أو يمتدح حركة الوزن أيضًا، لا الإيقاع ذاته فحسب، وربما كان كلامه عن صفة مشتركة بينهما. فلست أعلم ماذا كان يعنى بالضبط[4]، بل إن علينا أن نترك الكلام فى هذا الموضوع، كما قلت لك، إلى دامون، إذ أن هذه مسألة تحتاج إلى مجهود كبير، أليس كذلك؟

-بكل تأكيد.

-ولكن ها هى ذى نقطة لن يصعب علينا معالجتها، ألا وهى أن الرشاقة أو انعدامها يتوقفان على جمال الإيقاع أو قبحه.

---

[1] دقة طويلة ودقتان قصيرتان.

[2] دقة طويلة ودقة قصيرة.

[3] دقة طويلة ودقة قصيرة.

[4] كان هذا الموضوع غامضًا فى ذهن أفلاطون، وقد أدى ذلك إلى غموض مقابل فى أذهان الشراح، ولم يصلوا إلى رأى حول ما يعنيه أفلاطون من هذه السطور.

-بلا شك.

-غير أن الإيقاع الجميل أو القبيح والردىء يتميشان دائمًا مع الأسلوب الجيد أو الردىء، وكذلك يتمشى الانسجام والنشاز مع الأسلوب عادة، إذ أن المبدأ الذى اتبعناه هو أن يخضع اللحن والإيقاع للكلام، لا الكلام لهما.

-حقًا، لابد أن يخضعا للكلام.

-ولكن ألا يتوقف الكلام والأسلوب على طبيعة النفس؟

-من غير شك.

-وكل ما ذكرناه من قبل يتوقف على الأسلوب؟

-أجل.

-وإذن فجمال الأسلوب والانسجام، والرشاقة، والإيقاع الجيد، كل ذلك يتوقف على بساطة النفس، أعنى البساطة الحقة، التى تتصف بها روح تجمع بين الخير والجمال، لا تلك البساطة التى لا تعبر إلا عن البله، على الرغم مما قد يضفيه الناس عليها من أسماء رنانة.

-هذا عين الصواب.

-وهلا يتعين على فتياننا أن يقتدوا بهذه الصفات، إن شاءوا أن يؤدوا رسالتهم على أكمل وجه؟

٤٠١-أجل، ينبغى عليهم ذلك.

-ولا شك أن تلك الصفات تتبدى فى فن التصوير وكل فن إبداعى آخر - كالنسج والتطريز، والعمارة، وكل أنواع الصناعات - كذلك تتبدى فى طبيعة مختلف الحيوانات والنباتات، فكلها تتصف إما بالانسجام وإما بالنشاز والتشويه. ولا شك أن الافتقار إلى الرشاقة وإلى الإيقاع والانسجام، يقترن بانحطاط التعبير والتفكير وسوء الطبع، أما الصفات المقابلة، فتتمشى مع الطبائع المضادة، أى الحكمة والفضيلة.

-هذا عين الصواب.

-وإذن فلن يتعين علينا أن نراقب عمل الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير فى أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وإلا منعناهم عن ممارسة عملهم فى مدينتنا منعا باتا - وإنما الواجب أن نراقب أيضًا بقية الفنانين، ونحرم عليهم محاكاة الرذيلة والتهور والوضاعة والخشونة سواء فى تصوير الكائنات الحية، وفى العمارة، وفى كل ضروب الصور، وإلا منعناهم من العمل

فى مدينتنا إن لم يطيعوا أوامرنا، أو ليس علينا أن نخشى من أن يشب حراسنا بين صور الرذيلة، وكأنهم يشبون فى مرعى فاسد يتناولون فيه كل يوم، بمقادير بسيطة، ولكنها منتظمة، سموم حشائش كثيرة سامة، فتمتلئ نفوسهم تدريجيًا، دون أن يشعروا، بقدر كبير من الفساد. أولا يجب، على العكس من ذلك، أن نسعى إلى الفنانين الذى تهديهم غريزتهم إلى الاقتداء بكل ما هو جميل متناسق، كيما يجنى الناشئون، الذين يقيمون فى بيئة صالحة، الخير من كل ما يحيط بهم، ويتأثروا بكل الأعمال الطيبة التى تتبدى لأعينهم وآذانهم وكأنها نسيم يجلب معه العافية من مناطق صحية، ويوجههم منذ نعومة أظفارهم، دون وعى منهم، نحو حب الجمال ومحاكاته والسعى إلى الانسجام الكامل معه؟

-لست أرى منهجًا للتنشئة خيرًا من هذا.

فاستطردت قائلاً : ومن هنا كانت الأهمية القصوى للموسيقى فى التعليم. ذلك لأن الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل فى النفس والتأثير فيها بعمق، وهما يزينان النفس بما فيهما من جمال، وذلك إذا ما تم تعليمهما كما ينبغى، على حين أنهما يقبحانها إذا أسىء تعليمهما. وفضلاً عن ذلك فالتعليم الموسيقى إذا ما أحسن أداؤه، يتيح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة، فيتأثر بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال، ويتقبلها فى نفسه مسرورا، فيجعل منها غذاءه، ويغدو رجلاً خيرًا، ويحمل من جهة أخرى على الرذائل، ويمقتها منذ نشأته، قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله. وعندما يكتمل لديه العقل، يدركها ويتعرف عليها كأنها قريبة منه مألوفة لديه، إذ أن ما تعلمه من الموسيقى ييسر له التعرف عليها. ٤٠٢

فقال : إننى أوافق على أن هذه هى المزايا التى تعود على المرء من تعلم الموسيقى.

فاستطردت قائلا: وأنت تعلم أننا عندما نتعلم القراءة، لا نعتقد أننا قد أصبحنا نجيدها إلا عندما نتعلم تمييز الحروف، على قلتها، فى جميع تركيباتها، ولا نتجاهل أى حرف منها بحجة أنه قليل الأهمية، مهما كان من تفاهة اللفظ الذى يوجد فيه، وإنما نتعلم تمييز الحروف أينما كانت، إذ أن هذه فى نظرنا هى الوسيلة الوحيدة التى تؤدى بنا إلى إجادة القراءة.

-هذا صحيح.

-فإذا ما تبدت صور الحروف على صفحة الماء أو فى مرآة، فلن نعرفها إلا إذا كنا قد عرفنا الحروف ذاتها. ما دامت الخبرة والدراسة اللازمة واحدة فى الحالتين.

-هذا عين الصواب.

-وإذن، فبالمثل لن نغدو موسيقيين، لا نحن ولا الحراس الذين نعمل على تنشئتهم، قبل أن نعرف صور (خصائص)[1] الاعتدال والشجاعة والكرم وسمو النفس وما اقترن بها من الفضائل، وكذلك صور (خصائص) ما يقابلها من الرذائل، فى جميع تركيباتها، بحيث نستطيع أن نستدل على وجودها حيثما تكون، دون أن يفوتنا أى منها، مهما كان المكان الذى تشغله عظيما أو صغيرا، إذ أن الخبرة والدراسة اللازمة فى الحالتين واحدة.

-من الضرورى أن يكون الأمر كذلك.

-وعلى ذلك، فإن وجد شخص يجمع بين كرم الخصال فى نفسه، وبين ملامح فى مظهره تتفق وتنسجم مع هذه الخصال، وتحمل نفس الطابع، ألا يكون أجمل ما يمكن أن تقع عليه الأنظار؟

-بالطبع.

-ولكن الأجمل هو كذلك الأحب إلى القلوب؟

-بلا جدال.

-وإذن فإن من تعلم الموسيقى سيحب أولئك الذين تحقق لهم هذا الانسجام على خير نحو ممكن، ولكنه لن يحب أبدا من كان يفتقر إليه.

-كلا، على الأقل إن كان العيب فى نفوسهم، أما إن كان العيب جسميا فحسب، فلن ينقطع حبه لهم.

-لقد فهمت ما تعنيه، فقد قلت هذا لأنك تحب أو أحببت شخصا معينا كذلك الذى تتحدث عنه، ولست ألومك على هذا. ولكن خبرنى هل يتفق الإفراط فى اللذة مع الاعتدال؟

-كيف يكون ذلك وهو يؤذى النفس بأكثر ما يؤذيها الألم؟

-وهل هو يتفق مع الفضيلة عامة؟

---

[1] على الرغم من أن أفلاطون قد استخدم هنا نفس اللفظ الدال على المثل (eide) فإن المقصود هو الخصائص النوعية لهذه الخصال، لا المثل الأفلاطونية التى لم يتحدث عنها بالتفصيل إلا فى الكتاب السابع.

-كلا.
-وإذن فهو أكثر اتفاقًا مع العنف والتهور؟
-أكثر مما يتفق مع أى شىء آخر.
-ولكن أفى وسعك أن تنبئنى بلذة أعظم وأقوى من لذة الحب؟
-كلا ليس هناك ما هو أقوى منه.
-وعلى العكس من ذلك، نجد الحب المعتدل حبًا حكيمًا يتفق مع النظام والجمال؟
-يقينًا.
-وإذن فمن الواجب أن يصان الحب من الجنون أو التهور المفرط.
-أجل.
-أى أن من الواجب ألا ندعهما يفسدان لذة الحب، أو يكون لهما أى محل فى علاقات المحب ومحبوبه.
-كلا يا سقراط، فمن الواجب إبعادها عنه تمامًا.
-وإذن فالنتيجة فى نظرى واضحة: فعليك أن تفرض فى الدولة التى نبنيها قاعدة هى أن على المحب أن يقبل محبوبه ويقترب منه ويمسه وكأنه ولده، مستهدفًا غرضًا شريفًا، وذلك إذا أمكنه اكتساب قلبه. ومن الواجب على وجه العموم ألا يكون فى علاقته مع ذلك الذى يعنى به ما يدع مجالاً للشك فى أنها قد تتطرف وتتجاوز هذا الحد، حتى لا يرمى بسوء التربية وفساد الذوق.
-إنك لعلى حق فى هذا.
-أولا ترى الآن أن مناقشتنا حول الموسيقى قد بلغت غايتها؟ لقد انتهت – على الأقل – حيثما كان ينبغى لها الانتهاء، إذ أن الموسيقى لابد أن تؤدى فى النهاية إلى حب الجمال.
-ذلك هو أيضًا رأيى.

التربية البدنية

-وبعد الموسيقى، علينا أن نربى النشء تربية رياضية.
-بلا شك.
-وإذن فلابد من ممارسته الرياضة البدنية بعناية منذ الطفولة وفيما يلى ذلك من مراحل العمر. وهاك المنهج الذى يتعين علينا، فى رأيى، أن نتبعه، فلتختبره معى. ففى اعتقادى أن الجسم، مهما قوى بنيانه، لا يستطيع أن يجعل النفس

خيرة، أما النفس الخيرة فتستطيع، بقواها الكامنة، أن تضفى على الجسم كل ما فيها من كمال. فما قولك فى هذا؟

-إن رأيى مطابق لرأيك.

-فإذا ما عهدنا إلى النفس، بعد أن نعنى بها العناية اللازمة، بمهمة وضع قواعد التربية البدنية، مقتصرين على تحديد المبادئ العامة، دون أن نوغل فى تفصيلات طويلة، ألا نكون قد أحسنا صنعًا؟

-بالتأكيد.

-ولقد سبق لنا أن حظرنا على الحراس شرب الخمر حتى الثمالة: فالحارس هو أبعد الناس عن أن يشرب حتى ينتشي ولا يعود يعلم أين هو.

-لا شك أنه من المضحك أن يكون الحارس فى حاجة إلى من يحرسه!

-فلننتقل إلى الغذاء. إن حراسنا رياضيون مكلفون بالقيام بأهم أنواع المصارعة على الإطلاق، أليس هذا رأيك؟

-بلى.

٤٠٤-فهل يلائم النظام الحالى للرياضيين حراسنا هؤلاء؟

-ربما.

-ولكنه نظام خمول له خطره على الصحة. أولا تراهم يقضون حياتهم فى النوم، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم، يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدها فتكًا؟

-أجل، هذا ما لاحظته.

-فلابد إذن من نظام أدق لرياضيينا المحاربين، الذين ينبغى أن تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد، بحيث لا تتأثر صحتهم بالتقلبات، مهما تغير مشربهم ومآكلهم، وسواء تعرضوا للشمس المحرقة أم للبرد القارس.

-إنى لأوافقك على هذا الرأى.

-وإذن، ألا ترى أن خير أنواع الرياضة قريب الشبه بالموسيقى التى كنا نتحدث عنها منذ قليل؟

-ماذا تعنى؟

-أعنى أننا نؤثر الرياضة البدنية البسيطة المعتدلة، التى يقصد منها الإعداد للحرب قبل كل شيء.

-ولكن كيف يتحقق ذلك؟

-إن هوميروس خير من يرشدنا فى هذا الصدد. فأنت تعلم أنه حين تكلم عن غذاء أبطاله في ميدان القتال، لم يجعلهم يتناولون سمكًا، مع قربهم من شاطئ البحر فى الهلسبونت، ولا لحما مسلوقًا، وإنما لحمًا مشويًا فحسب، وهو أسهل أنواع اللحوم إعدادا بالنسبة إلى المحاربين: إذ أن اقتصار المرء على استخدام النار أهون بكثير من حمل الأدوات المختلفة معه حيثما ينتقل.

-أجل، بالتأكيد.

-أما التوابل، فأعتقد أن هوميروس لم يأت على ذكرها مطلقًا، ولكن ألا تعتقد أن بقية الرياضيين يدركون أن عليهم، من أجل الإبقاء على بنيتهم، الامتناع عن كل هذه التوافه؟

-إنهم ليدركون ذلك ويمتنعون عنها.

-وأما عن طريقة أهل سيراقوزة فى المأكل، وتلك الأطعمة المعقدة المنوعة التى عرف بها أهل صقلية، فلست أظنك تقبلها، إن كنت تتفق معى على ما قلناه من قبل[1].

-كلا.

-ألا ترى معى أنه ليس من الخير أن يعشق المرء فتاة من كورينثه، إن كان يود المحافظة على بنيته وقوته.

-بلى، أوافقك على ذلك.

-ولا أن يستسلم للذات التى تشتهر بها الحلوى الأثينية.

-كلا، مطلقًا.

-وإذن فمن الممكن أن نشبه هذا الغذاء المقيد، وهذا النظام فى الطعام عمومًا، باللحن والأنشودة التى تتبدى فيها كل الأنغام وكل الإيقاعات. أولا ترى هذا التشبيه صحيحًا؟

-بلى، بكل تأكيد.

-ففى الموسيقى يؤدى التنوع إلى الفساد، وفى الجسم رأيناه يؤدى إلى المرض، أما البساطة فهى على عكس ذلك، تؤدى فى الموسيقى إلى غرس فضيلة الاعتدال فى النفس، كما تؤدى بساطة الرياضة إلى بقاء الجسم صحيحًا. أليس كذلك؟

---

[1] كان أهل سيراقوزة مترفين إلى حد أذهل أفلاطون عندما زار صقلية فى رحلته الأولى إلى بلاط ديون الأول (حوالى عام ٣٨٧ق. م.).

-هذا هو الصواب.

-ولكن إذا ما ساد الفساد وتفشى المرض فى دولة ما. ألا يؤدى ذلك إلى تشييد محاكم متعددة، وهلا يزدهر القضاء والطب حين يبدى الأحرار ذاتهم اهتمامًا بهما وتحمسًا لهما؟ ٤٠٥

-بالتأكيد.

-فهل تستطيع أن تجد دليلاً أقوى على فساد التربية العامة وانحطاطها من احتياج ذوى الثقافة الرفيعة، لا العامة والصناع وحدهم، إلى الأطباء والقضاة المهرة؟ ألا تظن أنه من المخجل، ومما ينم عن عيب أساسى فى التربية، أن يلجأ المرء إلى عدالة يستعيرها من الغير، وأن ينصب من غيره أوصياء عليه وقضاة لحقوقه، ما دامت تعوزه العدالة الشخصية؟

-الحق أن هذه أكثر الأمور مدعاة للخزى والخجل.

-ألا ترى أنه مما يدعو إلى مزيد من الخزى ألا يقنع المرء بقضاء معظم حياته فى المحاكم، يرعى شئون قضاياه ويدافع عنها، بل يبلغ به سوء الإدراك حدا يجعله يباهى بخروجه على القانون، ويفخر بقدرته على التلون بشتى الطرق، وعلى التهرب بمختلف الوسائل، والتلوى كالغصن اللين من أجل تجنب العقاب، كل ذلك لأغراض تافهة حقيرة، إذ أن شخصا كهذا لا يدرك إلى أى حد يكون من الأجمل والأنفع له، لو نظم حياته بحيث لا يشعر أبدًا بالحاجة إلى قاض خمول؟

-بلى، إن فى هذا بالفعل لمزيد من العار.

-ومن الناحية الأخرى، ألا ترى أن من الخجل أن يهرع المرء إلى طبيب، لا من أجل جرح أو علة فصلية، وإنما لأن حياة الخمول والترف، وهى الحياة التى بينا عيوبها، جعلته يمتلئ كالإسفنج بالعلل والغازات، بحيث يضطر أبناء اسقلبيوس Asclepios[1] المهرة إلى اختراع أسماء عجيبة للأمراض، كالانتفاخ والرشح - ألا ترى أن هذا شيء مخجل بحق؟

-بلى، فهذه حقيقة أسماء أمراض جديدة غريبة.

-أعتقد أن هذه الأسماء لم تكن توجد فى أيام أسقلبيوس، وإليك تعليل اعتقادى هذا: فعندما جرح أوريفيلوس أمام طروادة، سقته امرأة نبيذا من

---

[1] كان أسقلبيوس (اسقولاب) إلها للطب، وهو من أبناء أبولو. وقد أطلق على الأطباء فيما بعد اسم أبناء أسقلبيوس.

٤٠٦ برامنوس Pramnos عليه كمية من مسحوق الجبن والدقيق، وبدا أن هذا الدواء يؤدى إلى التهاب حاد، ولكن أبناء أسقلبيوس لم يكن لهم مأخذ عليه، ولم يجدوا ما يعيبونه على دواء باتروكلس. الذى كان يعالج هذا المرض[1].

-الحق أن هذا كان دواء عجيبًا بالنسبة إلى رجل فى هذه الحالة.

-كلا، إذا علمت أن العلاج الحالى الذى يتتبع المرض خطوة فخطوة، لم يكن يستعمله تلاميذ أسقلبيوس قبل عصر هيرديكوس قط. أما هيروديكوس فكان معلمًا للألعاب الرياضية، ولما اشتدت عليه العلل، اخترع مزيجًا من الألعاب الرياضية والطب لم يكن له من نفع سوى أنه جلب العذاب لمخترعه أولاً، ثم للكثيرين غيره من بعده.

-وكيف حدث ذلك؟

-لقد أدى به ذلك العلاج إلى الموت البطىء. فقد كان داؤه عضالاً، ولم يكن ثمة جدوى من تتبعه خطوة فخطوة، إذ كان شفاؤه مستحيلاً. ومع ذلك فقد انصرف عن كل أعبائه الأخرى من أجل العناية بصحته، وهكذا ظل طوال حياته نهبًا للقلق خشية أن يحيد عن النظام الدقيق الذى وضعه لنفسه. وإذا كان قد تمكن، بقوة العلم، من أن يصل إلى الشيخوخة، فإنه قد ظل يحمل عبء حياة أفضل منها الموت.

-يالها من مكافأة عجيبة على فنه!

-لقد كان يستحق مثل هذه المكافأة، إذ أنه لم يدرك أن أسقلبيوس، إذا لم يكن قد أرشد خلفاءه إلى تلك الطريقة فى العلاج، فلم يكن ذلك منه عن جهل أو قلة دراية، وإنما لأنه كان يعلم أن لكل امرئ، فى أية دولة يحسن قادتها حكمها، مهمته المحددة التى يتعين عليه القيام بها، وأنه ليس لأى فرد من الفراغ ما يمكنه من أن يقضى حياته مريضًا يرعاه الأطباء. ونحن نرى الآن أن هذا يصدق على الصناع، ولكن من الغريب أننا لا نرى كيف يصدق أيضًا على الأغنياء الذين نفترض أنهم سعداء.

-ماذا تعنى؟

فقلت : عندما يمرض نجار، فإنه يطلب إلى الطبيب دواء يؤدى به إلى القىء أو إلى تفريغ ما به من ألم، أو نوعًا من الكى أو الجراحة التى تخلصه منه. أما إذا فرض عليه نظام صحى طويل الأمد، وأرغم على ارتداء الأغطية الصوفية

---

[1] هناك خلط فى رواية أفلاطون لهذه القصة، إذ أن ما ورد فى "الإلياذة" مخالف لذلك.

على رأسه، وما شابه ذلك، فسيقول حتمًا إنه ليس لديه من الوقت ما يسمح له بأن يكون مريضًا، وإنه لا يرى أي جدوى في حياة لا يتفرغ فيها إلا لمرضه، ويتجاهل خلالها العمل الذي يتعين عليه أداؤه، وهكذا ينصرف عن هذا الطبيب، ويعود إلى حياته المعتادة، فيستعيد ما فقده من صحته. ويحيا لعمله ولمهنته. أما إذا لم يكن له من متانة البنيان ما يعينه على المقاومة، فسيخلصه الموت من جميع متاعبه.

-ذلك حقًا هو الدواء الملائم لمن كان من هذه الطبقة.

٤٠٧ فسألت: ولم؟ أليس ذلك راجعًا إلى أن لديه مهنة يتعين عليه ممارستها إذا أراد أن يعيش؟

-هذا واضح.

-أما الغني، ففي وسعنا أن نقول عنه أنه لا يجد عملا يعجز عن الحياة لو انصرف عنه.

-أجل، يمكننا أن نقول ذلك بالتأكيد.

-ألم تستمع إلى قول "فوكوليدس":

"على المرء أن يمارس الفضيلة بعد أن يجد ما يصون رمقه"؟

-في رأيي إن هذا واجب حتى قبل أن يجد ما يصون به هذا الرمق.

-وإذن فنحن لن نعارض فوكوليدس في هذا القول، ولكن علينا أن نبحث إن كانت ممارسة الفضيلة هي العمل الذي يتعين على الغني أن يقوم به، بحيث إن حياته لا تكون لها جدوى بدونها، أم أن جنون العناية بالأمراض، الذي يعوق النجار وكل صانع غيره من التفرغ لصناعته، يعوق الغني بدوره عن اتباع تعاليم فوكوليدس.

-أجل، وإني لأذهب إلى القول بأنه ما من شيء يعوقه سوى تلك العناية المفرطة بجسمه، وهي العناية التي تتجاوز نطاق التمرينات اللازمة لصحة البدن، إذ أنها تؤدي إلى عجزه في إدارة شئون بيته، وفي الحملات الحربية وفي أي منصب يتولاه.

-غير أن ضررها الأكبر هو إعاقتها لكل دراسة وتفكير وتأمل باطن، إذ يظل المرء على الدوام في خشية من أوجاع الرأس وآلامه، ويتهم حياة الفكر بأنها هي السبب. ومن هنا كانت هذه الحياة، في جميع مظاهرها، عقبة كأداء في وجه

ممارسة الفضيلة وإظهارها، إذ أنها تؤدى إلى اعتقاد المرء دائمًا بأنه سقيم فلا تنقطع شكواه من صحته.

فقال : هذا أمر لا مفر منه.

-وعلى ذلك ففى وسعنا أن نؤكد أن علم أسقلبيوس بهذه الحقيقة هو الذى أدى به إلى أن يقتصر على الاهتمام بأولئك الذين يتمتعون بصحة جيدة، بفضل متانة بنيانهم واتباعهم نظامًا سليمًا فى الحياة، فلا يصابون إلا بأمراض عارضة. فعلاجه كان يتجه إلى هؤلاء وحدهم، ومن هنا كان يعالجهم بعقاقير وجراحات، دون أن يغير نظامهم الصحى المعتاد، كيلا ينقص من فعاليتهم بوصفهم مواطنين فى الدولة. أما أولئك الذين قضت طبيعتهم الكامنة أن تتحكم فيهم العلل، فلم يشأ أن يطيل حياتهم التعسة عن طريق اتباعهم لنظام بطىء من التغذية والتصريف، أو أن يدعهم ينجبون نسلا له مثل تركيبهم. ذلك لأنه كان يعتقد أن من العبث علاج إنسان لا يمكنه أن يحيا تلك الحياة التى حددتها الطبيعة، لأن هذا ليس من صالحه ولا من صالح الدولة فى شىء.

-إنك لتجعل من أسقلبيوس سياسيًا.

-لا شك فى أنه كان كذلك، ولو ألقيت نظرة على أبنائه لوجدتهم فى الوقت

٤٠٨ نفسه الذى كانوا يقاتلون فيه أمام طروادة، يمارسون الطب على نحو ما قلت. ألا تذكر، عندما أصيب منيلاوس بسهم من بندراوس، إنهم:

"امتصوا الدماء من الجرح، وصبوا عليه أدوية مخففة" -[1].

وذلك دون أن يصفوا له، ولا لأوريفيليوس، ما ينبغى عليهما تناوله أو تعاطيه فيما بعد، إذ كانوا واثقين من أن الدواء البسيط يكفى لشفاء المحاربين الذين كانوا قبل أن يجرحوا أصحاء يحيون حياة سليمة، حتى لو تعاطوا فى تلك اللحظة الشراب الذى تحدثنا عنه. أما من كان بطبيعته عليلاً سقيمًا، فإن إطالة حياته، فى رأيهم، لا تفيد غيره، وفن الطب لم يخلق لأمثاله، فليس من الواجب رعايته وعلاجه، حتى لو كان يفوق ميداس ثراء.

-الواقع أن تصويرك لأبناء أسقلبيوس يجعلهم حكماء إلى أبعد حد.

-وهذه هى النظرة الواجبة إليهم. ومع ذلك، فإن شعراء التراجيديا، ومعهم بندار، لا يوافقوننى على هذا الرأى. فهم يذكرون أن أسقلبيوس كان من أبناء أبولو، وأنه عمل على علاج ثرى يعانى سكرات الموت طمعًا فى بعض الذهب،

---

[1] الإلياذة ، ٤ ، ٢١٨.

ولهذا السبب فقد نزلت به الصاعقة. أما نحن فنأبى - نظرًا إلى ما أوردناه من الأسباب - أن نصدقهم فى هذين الزعمين. فلو كان حقًا من أبناء الآلهة لما طمع فى كسب شحيح. ولو كان قد طمع فى ذلك الكسب بحق، لما كان من أبناء الآلهة.

فقال : هذا عين الصواب. ولكن خبرنى عن رأيك فيما سأقول يا سقراط: ألسنا بحاجة إلى أطباء مهرة فى مدينتنا؟ فإن كانت لنا حاجة إليهم، فلتعلم أن أمهر الأطباء هم أكثرهم خبرة فى علاج الأصحاء والمرضى على السواء، كما أن أعدل القضاة هم أولئك الذين مارسوا القضاء فى حالات منوعة متعددة.

-إنى لأتفق معك فى أننا بحاجة إلى أطباء مهرة وقضاة عادلين، ولكن أتعلم من هم الذين ينطبق عليهم، فى رأيى، هذا الوصف؟

-سأعلم ذلك أن أنبأتنى به.

-سأحاول. ولكنك جمعت فى سؤال واحد بين شيئين متباينين.

-كيف؟

-لنتكلم أولاً عن الأطباء. إن أمهرهم هم أولئك الذين يبدأون فنهم من وقت مبكر، ويجمعون إلى درايتهم بفنهم، أكبر قدر من الخبرة بالعلل الجسمية، والذين يمرون هم أنفسهم بكل الأمراض لأن بنيانهم ضعيف. ذلك لأنهم، فى رأيى، لا يشفون أجسام المرضى بأجسامهم هم، وإلا لكان من المحرم عليهم أن تعتل صحتهم أو أن يمرضوا. وإنما هم يعالجون الجسم بالنفس، والنفس لا يمكنها علاج أية علة إن لم تكن هى ذاتها قد عانت هذه العلة.

-هذا صحيح.

-أما القاضى، أيها الصديق، فإنما يعالج النفس بالنفس. ومن هنا لم يكن من الخير أن تخالط نفسه منذ حداثتها نفوس الأشرار، ولا أن تمر هى ذاتها بتجربة كل الشرور والآثام حتى تستطيع أن تتصور آثام الغير على نحو صحيح، مثلما يشخص الطبيب الأمراض بناء على تجربته الخاصة. وإنما لابد أن تكون قد شبت منذ حداثتها على البراءة والبعد عن كل رذيلة، إن شئنا أن يكون حكمها على ما هو عادل صحيحًا، بفضل تجاربها النزيهة الخاصة. ومن هنا كان طيبو القلب ساذجين فى حداثتهم، يسهل انخداعهم بحيل الخبثاء، فهم لا يجدون فى أنفسهم نظائر لعقلية الأشرار المعوجين.

-أجل، إن فى هذا نقصًا كبيرًا.
-وعلى ذلك، لا يمكن أن يكون القاضى الصالح شابًا، وإنما ينبغى أن يكون شيخًا، عرف كنه الظلم خلال تجاربه الطويلة، على ألا يكون قد عرفه عن طريق ممارسته للرذيلة فى نفسه، وإنما ينبغى أن يكون قد عرفها، بخبرته الطويلة، من حيث هى رذيلة غريبة عنه، توجد فى نفوس الآخرين، وأن يدرك ما تنطوى عليه من شر عن طريق الدراسة لا الممارسة.
-لا شك أن قاضيا كهذا هو القاضي الأمثل حقا .
-وهو أيضًا القاضى الخير الذى كنت تتحدث عنه، لأن من طويت نفسه على الخير كان خيرًا، أما ذلك الرجل الماكر الذى يسارع ذهنه إلى الشك فى الشر دائمًا، والذى يبدو، من بعد ما اقترفه هو ذاته من مظالم لا حصر لها، بارعًا ذكيًا عندما يتعامل مع أشباهه، مثل هذا الرجل إنما يثبت مهارة وفطنة لأن ضميره يعكس صورة ضمائر الأشرار، أما إذا تعامل مع أناس خيرين تقدم بهم العمر[1]، فعندئذ يتبدى غباؤه حين ينظر إليهم نظرة ملؤها الريبة، وحين يجهل معنى استقامتهم، لأنه لا يجد لها فى نفسه أى نظير. وإذا كان يبدو لنفسه وللآخرين أقرب إلى الفطنة منه إلى الجهالة، فما ذلك إلا لأن روابطه بالأشرار أوثق من روابطه بالأخيار.
-هذا عين الصواب.
-وإذن، فليس هذا الرجل هو القاضى الذى نبحث عنه، القاضى الخير الحكيم، بل أن النوع الآخر هو الذى نريده. ذلك لأن الرذيلة لا يمكن أن تعرف نفسها، وتعرف الفضيلة معها، أما الفضيلة فإنها تصل على مر الزمان، بمعونة التعليم الذى يصقل النفس، إلى معرفة ذاتها ومعرفة الرذيلة. وعلى ذلك فإنى أرى أن الفاضل، لا الشرير، هو الأجدر بأن يكون قاضيًا حكيمًا.
-ذلك رأيى أيضا.
-وعلى ذلك ، فسوف نقيم الطب والقضاء فى دولتنا على نحو ما ذكرت ،حتى يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوى الطبائع الجسمية أو النفسية
٤١٠ السليمة،أما من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون، وسيقضى المواطنون أنفسهم على أولئك الذين أعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم.

---

[1] الأرجح أن أفلاطون يشير هنا، بطريق غير مباشر، إلى سقراط وموقف قضاته منه.

-الحق أن ذلك خير ما نفعله من أجل أولئك التعساء ومن أجل الدولة.
-أما عن الشباب، فمن الواضح أنهم سيحرصون على ألا يقفوا فى موقف من يحتاج إلى قضاة، إن كانوا قد نشأوا على تلك الموسيقى المعتدلة التى تعودهم،كما قلنا، على الاعتدال وضبط النفس.
-بلا شك.
-ألا يتوصل الشاب الذى درس الموسيقى، ومارس الرياضة البدنية،إذا ما اتبع نفس المبادىء، إلى الاستغناء عن الطب إذا شاء،إلا فى الأحوال الضرورية؟
-أعتقد ذلك.
-وهكذا فإنه، فى كل ما يمارسه ويؤديه من أعمال، يحرص على أن ينمى قواه الأخلاقية، أكثر من تنميته لقواه الجسمية فى أعمالهم ونظام حياتهم.
-بالضبط.
-فهل تعتقد يا جلوكون أن التربية التى تقوم على الموسيقى والرياضة البدنية هدفها، كما شاع الاعتقاد، تنمية الجسم بالثانية وتهذيب النفس بالأولى؟
-فأى هدف آخر تظنها تسعى إليه؟
من الجائز جدًا أن يكون هدف الاثنين معًا هو النفس.
-وكيف يتأتى ذلك؟
-ألم تلاحظ طبيعة أولئك الذين يكرسون أنفسهم للرياضة البدنية دون العناية بالموسيقى، وأولئك الذين يفعلون عكس ذلك؟
-ما الذى تعنيه؟
-أعنى قسوة الأولين وغلظتهم وخشونتهم، وطراوة الآخرين ورخاوتهم.
-أجل، لقد لاحظت أن أولئك الذين يقتصرون على الرياضة البدنية وحدها، يكتسبون منها قسوة مفرطة، وأن أولئك الذين لا يعنون إلا بالموسيقى وحدها تكون فيهم نعومة غير مستحبة.
-ومع ذلك فإن تلك القسوة إنما تنشأ عن العنصر الغضبى فى طبيعتنا، وهو العنصر الذى يمكن تحويله، إن أحسن قياده، إلى شجاعة، على حين أنه يؤدى، لو بلغ حد الإفراط، إلى خشونة فظة لا تعالج.
-هذا ما أعتقده.
-أما النعومة فتأتى من الاستعداد الفلسفى الذى يزداد طراوة لو أرخى له العنان، على حين أنه يظل رقيقًا منظمًا لو أحسن قياده.

-بالضبط.

-على أننا قد سلمنا بأن هذين الحافزين الطبيعيين يجتمعان في شبابنا المحارب.

-أجل، لقد سلمنا بذلك.

-فلابد إذن من التوفيق بينهما.

-بلا شك.

٤١١-وانسجامهما يؤدى إلى أن تصير النفس معقولة وشجاعة فى نفس الآن.

-بالتأكيد.

-أما تنافرهما فيجعلها تجمع بين الجبن والقسوة.

-أجل بالتأكيد.

-فإذا ما استسلم المرء للموسيقى وتركها تسحره بأنغام الناى حتى تمتلئ نفسه، عن طريق أذنيه، بفيض من الأنغام الرقيقة الناعمة الباكية التى تحدثنا عنها من قبل، وإذا ما قضى حياته بأسرها يردد النغم ويتذوق جماله، فإنه يهدىء بذلك، أولاً، العنصر الغضبى فى نفسه، كما تصهر النار الحديد، وتخلصه من الصلابة التى كانت تسلبه كل نفع له من قبل، غير أنه إذا داوم على التفرغ للموسيقى ولنشوتها، فلن يطول الزمن بشجاعته حتى تتحلل وتذوب، إلى أن تتبدد بأسرها، وتفقد نفسه كل عزيمة، ولا يعود، كما قال هوميروس سوى "محارب بلا حول ولا قوة"[1].

-هذا بالضبط ما يحدث.

-فإذا ما كانت الطبيعة قد وهبته، منذ ميلاده، نفسا رقيقة، فسوف يطرأ عليه هذا التغيير بسهولة. أما إذا كانت نفسه قد فطرت على الشجاعة، فسرعان ما يثور قلبه ويفور، ويتملكه الهياج لأتفه الأسباب، وهكذا يغدو، من بعد شجاعته، عنيفًا غاضبًا ثائرًا.

-هذا صحيح.

-ومن جهة أخرى، فإنه إذا وجه عنايته إلى الرياضة البدنية، دون أن يعبأ بالموسيقى وبالفلسفة، فسيملؤه الشعور بقوته كبرياء وشجاعة، وتتضاعف شجاعته بالقياس إلى ما كان عليه.

-أجل، بكل تأكيد.

---

[1] الإلياذة، ١٧، ٥٨٨. وهذه العبارة قال بها أبولو عن منيلاس Menelas لكى يشجع هكتور على محاربته.

-ولكن لو لم يكن له من شاغل سوى الرياضة البدنية. دون أدنى تهذيب بالفن أو الخيال، فلن يغنيه ميله إلى المعرفة - إن وجد - شيئًا، بل سيضيف ذلك الميل تدريجيًا، ما دام لا يتذوق أى علم، ولا يسهم فى أى بحث أو مناقشة أو يشترك في ضرب من ضروب الموسيقي. وهكذا يغدو أشبه بالأصم الأعمى، لأنه باقتصاره على حواسه الخشنة لا يعلم كيف يوقظ ذلك الميل أو يهذبه.

-ذلك بالضبط ما حدث.

-وهكذا ينتهى الأمر بمثل هذا الشخص إلى أن يغدو عدوا للثقافة، كارها للفنون بالضرورة. وهو لا يلجأ إلى الحجة للإقناع، وإنما يبلغ أغراضه فى كل الأحوال بالعنف والقسوة، وكأنه وحش مفترس، ويظل يعيش فى جهله وفظاظته، وقد عدم تماما حاسة الرقة والتهذيب.

-هذا عين الصواب.

-ففى وسعى إذن أن أقول إن الله إنما وهب الإنسان فنى الموسيقى والرياضة البدنية من أجل هدين الهدفين: الشجاعة والفلسفة. فهو لم يهبنا إياهما من أجل النفس والجسم، ما لم يكن ذلك بطريقة عارضة، وإنما كان هدفه الأساسى هو هاتان الصفتان: الشجاعة والفلسفة. كما يتم انسجامها بقدر ما نشدهما أو نرخيهما على النحو الملائم[1]. ٤١٢

-تمامًا.

-وعلى ذلك، ففى وسعنا أن نقول عمن يمزج الرياضة والموسيقى على أجمل نسبة ممكنة، ويطبقهما فى نفسه بأدق قدر من الاتفاق، إنه أمهر الموسيقيين وأبرعهم فى الانسجام، وإنه أبرع كثيرًا من ذلك الذى يلائم بين أوتار الآلات الموسيقية.

-فى وسعنا أن نقول ذلك بحق يا سقراط.

-وإذن فسنكون بحاجة، فى مدينتنا، إلى حاكم يعلم كيف ينظم هذا المزاج، إن شئنا أن نبقى على دستورنا.

-أجل، إن هذا لضرورى، ولابد أن يكون على أكبر قدر من الخبرة.

اختيار الحكام:

-وإذن فقد اتفقنا. والآن، فما الذى تبقى علينا أن نحدده؟ أليس هو بحث من يجب أن يحكموا من بين حراسنا، الذين نشأوا على هذا النحو، ومن الذين يجب عليهم أن يطيعوا؟

---

[1] للنفس وتران: الفلسفة والشجاعة، يكونان معًا انسجامًا وتوافقًا إذا ما ضبطا تبعًا للارتفاع المناسب بواسطة الموسيقى والرياضة البدنية. أما وتر الشجاعة فترخيه الموسيقى وتشده الرياضة، وأما الفلسفة فتشده الموسيقى وترخيه الرياضة.

-دون شك.
-من الواضح أن الشيوخ يجب أن يحكموا وأن على الشبان أن يطيعوا.
-أجل، هذا واضح.
-ولابد أن يكون هؤلاء خير الشيوخ.
-هذا أيضًا واضح.
-ولكن أليس خير الفلاحين هم أصلحهم لأعمال الزراعة؟
-بلى.
-وما دام على حكامنا أن يكونوا خير الحراس، أولا يجب أن يكونوا أصلح الناس للمحافظة على المدينة.
-بلى.
-ألا يجب أن يتوافر لديهم، من أجل ذلك - ذكاء ومقدرة خاصة، وكذلك عناية كبرى بمصالح الدولة؟
-هذا صحيح.
-غير أن خير ما يعنى به المرء هو ما يحبه.
-بلا شك.
-على أن أكثر ما يحبه المرء هو ما يقتنع بأن صالحه يتفق مع نفعه الخاص، وما نعتقد أن في نجاحه نجاحًا خاصًا له، وفي إخفاقه إخفاقًا خاصًا له.
-هذا صحيح.
-وإذن فسنختار من بين جميع الحراس، أولئك الذين يبدون لنا، بعد اختبارهم، أكثر حماسة للقيام طوال حياتهم بما يرونه نافعًا للدولة، ويأبون أن يفعلوا، بأي ثمن، ما يتعارض والصالح العام.
-هؤلاء هم الحكام الصالحون بحق.
-وهكذا يبدو لي من الضروري أن نتتبعهم في مختلف أعمارهم لنتأكد من حرصهم على مراعاة تلك القاعدة، ومن أن أي وعد أو أي وعيد لن يجعلهم يتخلون أو يتغافلون عن ذلك المبدأ، وهو إيثار ما هو أنفع للدولة.
-ما الذي تعنيه بهذا التخلي؟
٤١٣-سأوضح لك الأمر: إني أعتقد أن نفوسنا تتخلى عن الرأي إما طوعًا أو كرهًا. فهي تتخلى عنه طوعًا إن كان باطلاً أو كنا مخدوعين فيه، وكرهًا إن كان صحيحًا.
-إني لأفهم أن نتخلى عن الأمر طوعًا، أما أن نتخلى عنه كرهًا، فهذا ما أطلب منك مزيدا من الإيضاح فيه.

-أين الصعوبة فى هذا؟ ألا تتفق معى على أن المرء لا يتخلى عما هو خيرا إلا مكرهًا، على حين أنه يتخلى عن الشر طائعًا؟ وهلا ترى أن انخداع المرء بصدد الحقيقة شر، بينما أن وصوله إلى الحقيقة خير؟ وأليس مما يوصل إلى الحقيقة أن تكون للمرء آراء صائبة؟
-إنك لعلى صواب فى هذا، وإنى لأعتقد أن المرء لا يحرم من الرأى الصائب إلا كرهًا.
-ألا ترى إن المرء لا يتخلى عنه إلا إذا كان مهددًا، أو مسلوب الإرادة أو مغتصبًا؟
-مازلت عاجزًا عن إدراك مرماك.
-يبدو أننى أتكلم بأسلوب شعراء التراجيديا! إننى أطلق اسم الاغتصاب على الحالة التى يجبر المرء فيها علىالتخلى عن رأيه أو ينساه، إذ أن المجادلة فى الحالة الأولى، والزمان فى الحالة الثانية، يسلب المرء رأيه دون أن يشعر بذلك، أتفهمنى الآن؟
-أجل.
-كما أن المرء يكون مهددًا إذا اضطره الحزن والألم إلى تغيير رأيه.
-إنى لأفهم ذلك أيضًا، وأدرك صحة قولك.
-ويكون مسلوب الإرادة، كما أظنك ستوافقنى. عندما يتغير رأيه لأن اللذة تخدره، أو لأن الألم يرهبه.
-أجل، فالواقع إن كل خداع إنما هو سلب للإرادة.
-وعلى ذلك فلابد أن ننتقى، من بين حراسنا. أشدهم إخلاصًا بهذا المبدأ الأساسى، وهو أن يرعى المرء فى كل ما يفعل صالح الدولة وحدها. وعلينا أن نختبرهم منذ طفولتهم، بأن نعهد إليهم بالأعمال التى تعرضهم لنسيان هذا المبدأ أو تؤدى بهم إلى الخطأ، ثم ننتقى منهم من يظل يتمسك به، ومن يصعب إغراؤه، بينما نستبعد من لم يكن كذلك. أو ليس هذا ما ينبغى عمله؟
-بلى.
-كذلك ينبغى أن نعرضهم لأعمال مرهقة ومعارك شاقة، ونلاحظ مدى وجود نفس الصفات فيهم.
-الحق معك فى هذا.
-وينبغى أن يمروا بعد ذلك بتجربة ثالثة، هى أن نغريهم بالسلطة والنفوذ، ونلاحظهم وهو يتسابقون فيما بينهم. وكما يقود المرء الحصان القوى وسط الجلبة والضوضاء ليرى إن كان جبانًا، فكذلك ينبغى أن نلقى بمحاربينا فى صغرهم وسط أشياء مخيفة ثم نغمرهم بالملذات، ونعجم عودهم خلال ذلك باختبار أقسى من ذلك الذى يختبر به المرء الذهب بالنار، لنعلم إن كانوا

يقاومون المغريات ويظلون على استقامتهم في كل الظروف، وإن كانوا حراسًا صالحين لأنفسهم وللموسيقى التي تعلموا دروسها، وإن كانوا يحتفظون في كل سلوك لهم بما في الموسيقى من إيقاع وتوافق. مثل هؤلاء الحراس هم أنفع الناس لأنفسهم ولوطنهم. فإذا ما وجدنا منهم شخصًا اجتاز، دون أن تشوبه ٤١٤ شائبة، كل ما وضعناه له من اختبارات متتابعة في طفولته وشبابه ورجولته فلننصبه حارسا يرعى شئون الدولة، ولنكلله بألقاب الشرف طوال حياته وبعد مماته، ونخلد ذكراه بأفخم القبور والنصب التذكارية. أما من لم يكن منهم كذلك، فسوف نستبعده حتمًا. تلك يا جلوكون، في صورة عامة ودون الدخول في التفاصيل، هي الوسيلة التي أرى من الواجب اتباعها من أجل اختيار الحكام والحراس.

-يبدو لي أيضًا أن هذه خير وسيلة تتبع.

-ولكن إن شئنا أن نتكلم بدقة، فالأصح أن نطلق اسم الحراس على أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يفعلوا ما من شأنه ألا يكون لأعداء الدولة في الخارج المقدرة على إلحاق الضرر بها، ولا لأتباعها في الداخل الرغبة في ذلك، وأن نطلق اسم المساعدين أو منفذي قرارات الحكام على الشبان الذين كنا من قبل نسميهم حراسًا.

-هذا صحيح.

صفات الحراس وأسلوب حمايتهم

والآن، فلقد تحدثنا منذ قليل عن الأكذوبة الضرورية. ولكن كيف نتصرف بحيث نجعل الحكام أنفسهم، ثم بقية المواطنين إن استطعنا، يصدقون أكذوبة مفيدة؟

-أية أكذوبة تعني؟

-لا تنتظر مني أن أروي لك شيئًا جديدًا. فتلك قصة فينيقية[1] تروي أمرا يقول الشعراء أنه حدث في مناطق كثيرة من العالم، ولكنه لم يحدث في أيامنا، وليس من السهل إقناع أحد بأنه سيحدث يوما ما.

-يبدو لي أنك تلجأ إلى حيل مختلفة حتى لا تعبر مباشرة عن فكرتك.

-سترى عندما أتم حديثي أنني على حق في ترددي.

-لتتكلم دون أن تخشى شيئًا.

---

[1] من الجائز أن أفلاطون يشير هنا إلى أسطورة "كادموس" الذي قتل أفعوانا ثم غرس أسنانه في الطين، فخرج رجال مسلحون، ولكن هؤلاء تقاتلوا حتى لم يبق منهم إلا خمسة أسس كادموس معهم مدينة طيبة.

-سأفعل، وإن لم أكن أدرى من أين لى الشجاعة الكافية والتعبيرات الملائمة لهذا العمل. إنى سأحاول أن أقنع الحكام ذاتهم، والجنود أولاً ثم بقية المواطنين، إن كل تعليم وتهذيب تلقوه منا. واعتقدوا أنهم يستشعرون آثاره ويحسون بها فى أنفسهم، ليس إلا حلمًا. وأنهم فى الواقع لم يربوا ويعلموا إلا فى باطن الأرض، هم وكل أسلحتهم وعتادهم، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الآن أن ينظروا إلى الأرض التى يسكنونها وكأنها أمهم ومربيتهم، وأن يذودوا عنها إن هاجمها أحد، ويعدوا بقية المواطنين أخوة، خرجوا من بطن الأرض نفسها.

-لقد أدركت الآن أنك كنت على حق فى ترددك طوال هذا الوقت فى ذكر هذه الأكذوبة.

٤١٥-هذا صحيح. ولكن انتظر لتستمع إلى نهاية القصة. سأقول لهم مواصلاً هذه الأسطورة، إن من الصحيح أنكم جميعًا، يا أهل هذا البلد، أخوة، غير أن الله الذى فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب. لهذا كان هؤلاء أنفسكم. ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس[1]. ولما كنتم جميعًا قد نبتم من بذرة واحدة، فإن أبناءكم، على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة، قد يأتون أحيانًا من الفضة لأبوين من ذهب، أو من الذهب لأبوين من الفضة، وكذلك الحال فى المعادن الأخرى. لهذا عهد الله إلى الحكام أولاً وقبل كل شىء برعاية الأطفال، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذى يدخل فى تركيب نفوسهم. فإن دخل فى تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد، فينبغى ألا تأخذهم بهم رحمة، وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه، ويدخلوهم فى زمرة الصناع أو العمال، أما إذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب والفضة. فعليهم أن يقدروهم حق قدرهم، ويرفعوهم إلى مرتبة الحراس أو المحاربين، إذ أن هناك نبوءة تقول أن الدولة تفنى لو حرسها الحديد والنحاس. والآن فهل تعرف وسيلة لبث الإيمان بهذه الأسطورة فى النفوس؟

-لست أعرف أية وسيلة تصلح للجيل الحالى، غير أن فى وسع المرء أن يدفع أبناءه إلى تصديقها، ومن بعدها ذريتهم ورجال المستقبل.

-الحق أننا لو اقتصرنا فى فعلنا على هذا، لكانت تلك خير وسيلة لدفعهم إلى الإخلاص للمدينة ولإخوانهم المواطنين. إذ أننى أخمن ما تفكر فيه.

---

[1] هذا التشبيه لمراتب الناس بالمعادن يرجع في الأصل إلى هزيود (الأعمال والأيام، ١٠٩ - ٢٠١).

والآن، فلنترك مسألة نجاح قصتنا هذه للأجيال التي تتوارثها واحدا من الآخر. وعلينا أن نسلح أبناء الأرض هؤلاء وندعهم يسيرون تحت قيادة رعمائهم، ليختاروا أصلح مكان في مدينتنا لإقامة معسكراتهم بحيث يكفل لهم هذا المكان السيطرة على المواطنين من الداخل إن كان فيهم من يثور على القانون، وصد الهجمات من الخارج، إن كان العدو على أهبة الاستعداد لينقض كما ينقض الذئب على القطيع. وعندما يختارون معسكرهم، ويقيمون الصلوات والتضحيات التي تتناسب معه، عليهم أن يقيموا خيامهم. فما رأيك في هذا؟

-إن رأيي كما ستقول.

-أرى أن تكون هذه خيامًا تقيهم البرد القارس والحر اللافح، أليس كذلك؟

-بلا شك، إنك تعني أنهم سيقيمون فيها؟

-أجل، ولكني أعني أنهم سيعيشون فيها حياة الجنود، لا حياة رجال الأعمال.

٤١-وما الفرق في رأيك بين الاثنين؟

-سأحاول أن أوضحه لك : ليس أضر ولا أبعث على الخجل بالنسبة إلى الراعي من أن يربي ويغذي، من أجل حماية قطعانه، كلابا تدفعهم شراستهم أو جوعهم أو أية عادة سيئة أخرى تعودوها إلى التعرض بالأذى للماشية، فيتحولون من كلاب إلى ما يشبه الذئاب.

-هذا شيء ضار ولا شك.

-وإذن فمن الواجب اتخاذ كل التدابير التي تحول دون سلوك حراسنا على هذا النحو إزاء مواطنيهم، بحيث يسيئون استخدام قدرتهم، ويغدون سادة شرسين بدلا من أن يكونوا حماة يقظين.

-أجل، علينا أن نحول دون ذلك بكل وسيلة.

-ولكن أنجح الوسائل لتحصينهم ضد المغريات هي أن يكون تعليمنا لهم سليمًا.

-ولكن ألم يكن تعليمهم السابق سليمًا؟

-ليس لدينا من الأسباب ما يكفي لتأكيد ذلك يا عزيزي جلوكون، وغاية ما نستطيع أن نؤكده هو، كما قلت منذ برهة، إن التعليم السليم، أيا كان، هو أفضل سبيل إلى جعلهم يعاملون بعضهم بعضا، ويعاملون من يتولون رعايتهم، بالحسنى.

-الحق معك في هذا.

-وإلى جانب هذا التعليم، فإن أي تفكير سليم يقضي بأن نختار لهم من المساكن والمقتنيات ما يضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراسًا، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين.

-هذا بالفعل أمر يحتمه التفكير السليم.

-فلنبحث الآن، وفى ذهننا هذا الهدف، فى نوع الحياة ونوع المساكن الذى يلصح لهم. إن من الواجب أولاً ألا يكون لأى منهم شىء يمتلكه هو وحده، إلا عند الضرورة القصوى، وبعد ذلك ينبغى ألا يكون لواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره. أما الغذاء الضرورى لتكوين رياضيين محاربين أقوياء شجعان، فسوف يمدهم منه مواطنوهم، لقاء خدماتهم، بالكميات التى تكفيهم عامًا واحدًا بالضبط، لا يزيد ولا ينقص. وعليهم أن يتناولوا وجباتهم سويًا ويعيشوا جماعة كالجنود فى ساحة القتال. وأما الذهب والفضة، فسنؤكد لهم أن لديهم فى نفوسهم على الدوام ذهبا وفضة وهبها لهم الله، وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم، وأن من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهى

٤١٧ بإضافة الذهب الأرضى إليه، إذ أن ذلك الذهب الذى يتنافس عليه العامة كان مبعثا لشرور لا حصر لها، على حين أن الذهب الذى يكمن فى نفوسهم من معدن نقى، وأنهم هم وحدهم، دون بقية المواطنين، الذين ينبغى عليهم ألا يجمعوا مالا أو يمسوا ذهبا، أو أن يأويهم هم والذهب سقف واحد، أو أن يلبسوا حليا تزدان بها أجسامهم، أو أن يشربوا فى أكواب من الفضة أو الذهب. ففى هذه الحياة وحدها يكون خلاص نفوسهم وخلاص الأمة[1]. ذلك بأنهم لو تملكوا كالآخرين حقولا وبيوتا وأموالا، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مبغضين ومبغضين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم فى الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم فى الخارج، وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية. لهذه الأسباب كلها أرى من الواجب أن توضع مثل هذه القواعد لمساكن الحراس ومقتنياتهم. فهلا ينبغى أن تسن هذه القواعد فى قانون؟

فقال جلوكون: هذا واجب حتما.

---

[1] يلاحظ تأثر أفلاطون بالنظام الاسبرطى فى كل الفقرة السابقة: الإقامة فى معسكرات – الوجبات المشتركة – تحريم الذهب والفضة على الحراس.

الكتاب الرابع

٤١٩ وهنا تكلم أديمانتوس بدوره فقال:

-بم تجيب يا سقراط إن اعترض عليك امرؤ قائلاً : إن حراسك لن يكونوا سعداء كل السعادة، وأنهم هم أنفسهم سيكونون سبب تعاستهم، إذ أنهم، مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة، لا ينالون من المجتمع أى نفع من ذلك النوع الذى يتمتع به غيرهم من حكام الدول: كتملك الأراضى الشاسعة، وبناء القصور الجميلة الشامخة الحافلة بالأثاث المترف، وتقديم القرابين إلى الآلهة بأسمائهم، وتكريم ضيوفهم ببذخ، وامتلاك ما كنت تتحدث عنه من خيرات، كالذهب

٤٢٠ والفضة، فضلاً على كل ما ينعم به أصحاب الثروات من المتع[1]. أما إذا أخذنا بأوصافك هذه فسوف يكونون أشبه بجنود مرتزقة تستأجرهم الدولة، ولا عمل لهم سوى أن يكونوا حراسا يقظين فحسب.

فقلت : هذا صحيح، بل أنهم، فضلاً على ذلك، لن يتقاضوا من أجر سوى قوت يومهم، دون أن يضيفوا إليه مالاً، كما يفعل غيرهم من المرتزقة، بحيث يعجزون عن القيام برحلة إلى الخارج يروحون بها عن أنفسهم، وعن تقديم الهدايا إلى العشيقات، أو الإنفاق كما يشاءون فى وجوه متعتهم، كما يفعل غيرهم ممن نعدهم سعداء، تلك - وكثير غيرهما، نقاط أغفلتها فى اعتراضك.

-حسن، أضفها إليه.

-أتريد الآن أن تعلم ردى على هذا الاعتراض؟

-أجل.

-ليس علينا إلا أن نلتزم نفس الطريق الذى اتبعناه حتى الآن. وعندئذ ستجد الرد الكافى. فسوف نقول إننا، مع كوننا لا نستبعد أن يكون حراسنا سعداء كل السعادة فى مثل هذه الظروف، فاننا لم نستهدف فى تأسيس دولتنا جلب

---

[1] اشارة إلى آراء سبق أن عرضها تراسيماخوس فى الكتاب الأول. ٣٤٣.

السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين، وإنما كان هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها. وكان رأينا أن العدالة لا تتمثل على خير وجه إلا في دولة كهذه، مثلما يتمثل الظلم في الدول التي يقوم بناؤها على أساس فاسد. وهكذا أتاح لنا هذا الكشف أن نجيب عن السؤال الذي كان يشغلنا منذ البداية. فنحن نود، في الوقت الحالي، أن نقيم دولة سعيدة، أو هذا على الأقل ما نعتقده، ولا نود أن نستثني من السعادة فيها أحدا، إذ أننا لا نريد سعادة البعض، بل سعادة الجميع، وبعد ذلك سنعرض للدولة المقابلة لها. فإن كنا بصدد نحت تمثال وأتانا شخص يلومنا على أنا لم نستخدم أجمل الألوان في أجمل أجزاء الجسم، لأننا صبغنا العين، وهي زينة الجسم، بلون أسود لا أرجواني، فعندئذ نكون على صواب، فيما أعتقد لو أجبناه قائلين "يا لك من ناقد غريب! أتظن أن علينا أن نجمل العيون إلى حد لا تعود معه عيونًا على ٤٢١ الإطلاق، ولا أي عضو آخر؟ أليس الأفضل أن نضفي على المجموع الجمال اللائق به بإعطائنا لكل جزء اللون الملائم له؟" وهذا يصدق أيضًا على موضوعنا الراهن: فلا تجعلنا إذن نضفي على الحراس سعادة تجعلهم لا يعودون بعد ذلك حرساً. ولو جاز ذلك، لكان لنا أن نلبس الزراع أثوابًا فضفاضة يجرون أذيالها، ونغمرهم بالذهب، ولا ندعهم يفلحون الأرض إلا إذا وجدوا في ذلك متعة لهم، وأن نجعل صناع الفخار يضطجعون على أرائك، ويشربون حتى الثمالة. ويولمون الولائم وهم إلى جوار النار والآلات اللازمة لصنعتهم، بحيث لا يشتغلون إلا كلما حلا لهم ذلك. ففي وسعنا أن نضفي على الجميع سعادة من هذا النوع، حتى تغدو المدينة كلها سعيدة. ولكن إياك أن تقتنع بفكرة كهذه، إذ أننا لو أخذنا بنصيحتك لما عاد الزارع زارعًا، ولا صانع الفخار صانعًا، ولما ظل امرؤ على حاله، أي لما عادت هناك دولة. بل أن الأضرار التي تجلبها هذه الفوضى أقل لدى الصناع منها لدى الحراس: إذ أنه لو ساءت حال صانعي الأحذية، ولم يعودوا كذلك إلا بالاسم، لما كانت العاقبة وخيمة على الدولة، أما إذا لم يعد حراس القوانين والدولة حماة لها إلا بالاسم، لجروا على الدولة كلها خرابا لا يعوض، إذ أن نظام الدولة وسعادتها إنما يتوقف عليهم وحدهم. إننا نسعى إلى أن نكون حراسًا حقيقيين، لا يجلبون للدولة أي شر. فإذا ما دعا صاحب هذا الاعتراض إلى حعلهم أشبه بمجموعة من الفلاحين اللاهين وهم يحتفلون بأعيادهم. بدلاً من أن يجعلهم مواطنين عاملين. لكان في ذهنه شيء

آخر غير الدولة. فلنبحث إذن إن كان هدفنا هو أن نحقق للحراس أكبر قدر من السعادة، أم أننا نضع نصب أعيننا نفع المدينة بأسرها، وننظر إلى الصالح العام. فإن كان هدفنا هو الأخير فعلينا أن نحض حراسنا وحماتنا بالوعد أو نرغمهم بالوعيد، كما نفعل مع غيرهم من المواطنين، على أن يؤدوا على خير وجه ممكن ما يصلحون له من الوظائف، وعندما تزدهر الدولة بأسرها لتكون نظامًا محكمًا، نترك لكل طبقة أن تتمتع بالسعادة على قدر ما تؤهلها لذلك الطبيعة.

-هذا أفضل رد ممكن.

واجبات الحراس: والآن، ها هي ذي ملاحظة أخرى وثيقة الصلة بالسابقة فلنر ما إذا كنت توافقني عليها.

-وما هي؟

-أن نبحث ما إذا كان الشيئان اللذان سأذكرهما يفسدان الصناع ويجعلانهم غير صالحين للعمل.

-وما هما؟

-الغنى والفقر.

-وكيف ذلك؟

-إليك الجواب : أتظن أن صانع الفخار، إذا أصبح ثريًا، يود أن يواصل ممارسة مهنته؟

-كلا.

-ألا يزداد في كل يوم خمولاً وإهمالاً؟

-بلا شك.

-وبالتالي، يزداد فسادا في مهنته؟

-أجل، إلى حد بعيد.

-ومن جهة أخرى، فإذا ما أعاقته الفاقة عن أن يحصل على الأدوات اللازمة لعمله، لقلت جودة صنعته، ولجعل من أبنائه أو غيرهم صناعًا فاسدين إذا ما علمهم حرفته.

-لابد أن يكون الأمر كذلك.

-وإذن فالفقر والغنى سواء من حيث إنهما يهبطان بمستوى الصنعة، والصانع ذاته.

-يبدو لى ذلك.

-فها نحن إذن قد اهتدينا إلى مهمة جديدة لحراسنا، هى أن يمنعوا بكل الوسائل تسلل هاتين الآفتين إلى المدينة.

-أية آفتين تعنى؟

٤٢٢-الثراء والفاقة، إذ أن الأولى تورث الطراوة والخمول، وتولد نزوعا هدامًا، والثانية تؤدى، إلى جانب هذا النزوع الهدام، إلى الضعة والرغبة فى اقتراف الشر.

-هذا عين الصواب، غير أن هناك أمرا يستحق منا العناية يا سقراط. فكيف يتسنى لدولتنا، دون أن تغرق فى الثراء، أن تشن الحروب، ولاسيما إذا اضطرت إلى الدفاع عن نفسها ضد دولة قوية ثرية؟

-إنى أقر بأن من الصعب عليها أن تصمد أمام دولة واحدة، أما إذا تعلق الأمر بدولتين كهاتين اللتين تتحدث عنهما، لصار الأمر أهون.

فصاح : ما هذا الذى تقول؟

-لنتساءل أولاً "ألن يواجه محاربونا المتفرغون للقتال قومًا أغنياء؟

-أجل، أوافقك على هذا.

-عجبًا يا أديمانتوس! أليس من رأيك أن مصارعًا واحدًا متمرنًا على فنون العراك قادر على الصمود أمام خصمين يجهلان المصارعة، فضلاً عن أنهما غنيان يكتنز جسماهما شحما؟

-وهل تظن أن الأغنياء أبرع فى الحرب منهم فى المصارعة؟

-كلا بلا شك.

-إذن فمن السهل أن يستطيع محاربونا المدربون الصمود أمام عدو عدته ضعفهم أو ثلاثة أضعافهم.

-أوافقك على ذلك، إذ يبدو لى أنك على حق.

-فإذا ما أوفدنا إلى إحدى الدولتين رسولاً يقول لحكامها: "إنا لا نستعمل الذهب ولا الفضة، فهما محرمان فى بلدنا، أما فى بلدكم فلا، وإذن فتحالفوا معنا، وسنمنحكم ما تسفر عنه المعركة من أسلاب" أتظن أن أحدا يرضى، بعد تقديم عرض كهذا، أن يشن الحرب على كلاب عجفاء قاسية، ولا ينضم إلى هذه الكلاب لمحاربة الخراف السمينة الضعيفة؟

-لا أظن ذلك، ولكن إذا ما كدست دولة واحدة ثروات كل الدول الأخرى، ألن تكون خطرا على الدولة الضعيفة التي لا تملك من هذه الثروات شيئًا؟
-إنه لمن السذاجة حقًا أن يعتقد المرء أن اسم الدولة يمكن أن ينطبق على أية دولة أخرى غير تلك التي نحن بصدد تكوينها.
-لم؟ وماذا تكون الدول الأخرى إذن؟
-إن الدول الأخرى يجب أن يطلق عليها اسم أعم وأشمل، إذ أن كلا منها ليست دولة واحدة، وإنما دول متعددة، كما يقال في اللعب[1]، وكل منهما يشتمل على الأقل على دولتين متعاديتين: دولة الفقراء ودولة الأغنياء، كما ينقسم كل من هذين عدة أقسام. فإذا ما عاملتها على أنها دولة واحدة، فليس عليك إلا أن ٤٢٣ تملك فئة منها مال الفئات الأخرى وسلطتها وأفرادها، وعندئذ يصبح لك من الأصدقاء أكثر مما لك من الأعداء. أما دولتك فما دامت تساس بالحكمة تبعا للنظام الذي وصفناه، فسوف تصبح أعظم الدول، لا من حيث الشهرة، بل أعظمها بالمعنى الحقيقي، حتى لو لم يكن لديها سوى ألف محارب، ولن تجد لها في العظمة نظيرًا، لا بين الإغريق ولا بين البرابرة، مع أن ظاهر الأمور يوهمك بأن كثيرًا من الدول تماثلها في عظمتها. أليس الأمر كذلك؟
-بالتأكيد.
-وهكذا يمكننا أن نقرر أفضل المبادئ التي ينبغي أن يراعيها حكامنا في تحديدهم لحجم الدولة والاتساع الملائم لرقعتها، على أن يكفوا بعد ذلك عن كل توسع.
-وما هو هذا الحد؟
-إنه، في رأيي، أن تتوسع الدولة ما دام هذا التوسع لا يفسد وحدتها، دون أن تتجاوز هذا الحد.
-هذه قاعة رائعة.
وها هي ذي قاعدة أخرى نفرضها على حراسنا: وهي أن يحرصوا كل الحرص على ألا تبدو الدولة أصغر مما ينبغي، ولا أكبر مما ينبغي، وإنما تظل في أفضل وسط، بحيث تحتفظ بوحدتها.
-وهل تظن أن هذه القاعدة هينة؟

---

[1] الإشارة إلى لعبة يطلق على كل قطعة فيها اسم "المدينة".

-إنها أهون من تلك التى ذكرتها من قبل: أعنى وجوب ضم المنحلين من أبناء الحراس إلى الطبقات الأخرى. ورفع الأطفال الموهوبين للطبقات الأخرى إلى مرتبة الحراس. فقد كان هدفنا من ذلك هو أن يعود الحكام بقية المواطنين على أداء ما يصلحون له من المهام، بحيث يكون لكل منهم عمل واحد، حتى يظل كل منهم، حين يركز اهتمامه على العمل الوحيد الذى يصلح له، محتفظًا بوحدته الشخصية، بدلاً من أن ينقسم إلى عدة أشخاص، وبحيث تظل الدولة بدورها متوحدة، بدلاً من أن تتفرق.

-إن هذه القاعدة بالفعل أصعب من سابقتها.

-ومع ذلك، يا عزيزى أديمانتوس، فهذه القواعد التى نضعها لحراسنا ليست، على كثرتها، واجبات شاقة، كما قد يبدو للمرء. فهى كلها تغدو هينة إذا اتبع المرء القاعدة الكبرى الوحيدة، أو بتعبير أدق، القاعدة الجامعة.

-وما هى؟

-التثقيف والتربية، إذ أن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا، لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل التى تركناها مؤقتًا وكذلك غيرها من المشاكل، كمشكلة اقتناء النساء، والزواج، وإنجاب الأطفال، بحيث نتبع فى هذه الأمور القاعدة القائلة أن كل شىء مشاع بين الأصدقاء[1]. ٤٢٤

-هذا عين الصواب.

-ويقينًا إن المدينة عندما تبدأ بداية سليمة، فإنها تنمو كالدائرة: فالتربية والتهذيب إذا ما أحسن توجيههما، كونا أناسًا أخيارًا، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، يغدون أفضل من كل من سبقهم، وترتقى كل صفاتهم، ومنها الصفات الموروثة، كما نشاهد فى الحيوانات.

-هذا معقول.

-وإذن فعلى حراس الدولة، بالاختصار، أن يحذروا من أن يفسد أى شخص التعليم كما يهوى، لأن من واجبهم أن يكونوا فى يقظة دائمة لئلا يأتى أحد ببدع مضادة للنظام المتبع فى تربية الجسم والنفس. فإذا ما قال الشاعر "أن

---

[1] هذه أول مرة يرد فيها ذكر شيوعية النساء والأطفال في هذه المحاورة. ويلاحظ أن أفلاطون يمر بهذه الفكرة سريعًا فى هذا الموضع، لأنه سيعالجها فيما بعد بالتفصيل، كما يلاحظ أن محدث سقراط، وهو أديمانتوس، لا يبدى دهشة لهذه الفكرة، مع أنها كانت صدمة للجميع عندما عرضت فيما بعد. وهذا من مظاهر ضعف البناء الدرامى فى المحاورة.

الناس يميلون خاصة إلى أحدث ما ينشده المغنون من أغنيات"، فليحرصوا كل الحرص على ألا يتوهم أحد أن الشاعر يقصد طريقة جديدة في الغناء، لا أغنيات جديد، أو أنه يحض الناس على اتباع هذه البدعة. فليس لنا أن نطرى قول الشاعر هذا، ولا أن نفسره على هذا النحو، إذ أن ابتداع طريقة جديدة في الموسيقى شيء ينبغي أن نحذره، ففي ذلك إفساد تام للمجتمع، إذا كان صحيحًا ما يقول به دامون Damon، وما أؤمن به بدوري، من أن المرء لا يستطيع تغيير طرق الموسيقى دون أن يقلب معها الموازين الأساسية للدولة رأسًا على عقب.

-ينبغي أن تدرجني أنا أيضًا ضمن أنصار هذا الرأى.

-ففي ميدان الموسيقى هذا إذن، يتعين على الحراس أن يكونوا يقظين في حراستهم.

-من المؤكد أن خرق قوانين الدولة يتم في هذا الميدان بسهولة بحيث لا يشعر به أحد.

-أجل، إنه ليتم باسم اللهو، دون أن يبدو على المرء أنه يرتكب شيئًا ضارًا.

فقال: تمامًا، فهذه هي الطريقة التي يحدث بها: إنه ليثبت أقدامه رويدا رويدا، ويتغلغل خلسة في عادات الناس وطباعهم، حتى إذا ما تمكن من نفوسهم، انتقل إلى المعاملات التي تتم بين الفرد والآخرين، ومن هذه المعاملات ينتقل إلى مهاجمة القوانين والمبادئ التي تسير عليها الحكومة بكل جرأة، بحيث لا يترك في النهاية شيئًا إلا وقوض أركانه سواء في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة.

فقلت "حسنًا! أتظن أن الأمور تسير على هذا النحو؟

-أعتقد ذلك.

٤٢٥-إذن فعلينا، كما قلنا في البداية، أن نخضع ألعاب أطفالنا منذ الوهلة الأولى لنظام دقيق، إذ أنه لو خرج لهو الأطفال على النظام، لغدا من المستحيل عليهم أن يشبوا فيما بعد رجالاً يعرفون الواجب والفضيلة الصارمة.

-لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

-فإذا ما شب أطفالنا منذ نعومة أظفارهم على احترام النظام في لهوهم، وإذا ما غرست الموسيقى في نفوسهم حب القانون، على العكس من أولئك الذين

أهملت تربيتهم، لظل حب القانون متغلغلاً فى نفوسهم طوال حياتهم، ولظل ينمو فيهم بلا انقطاع، ويقوم كل اعوجاج تخلف عن النظام القديم.

-هذا صحيح كل الصحة.

-وهكذا يهتدى هؤلاء من جديد إلى تلك القواعد التى تبدو أمورًا ضئيلة الأهمية، والتى أهملها السابقون عليهم إهمالاً تامًا[1].

-أى القواعد تعنى؟

-أعنى هذه القواعد: أن يعتاد المرء الصمت فى صغره فى حضرة الكبار، كما يقضى الأدب، وأن يقوم ليجلسوا هم، وينهض إذا ما اقتربوا منه، ويحترم أباه وأمه، وألا ينحرف عن التقاليد فى مظهره العام، كالطريقة التى يقص بها شعره، وكملبسه، وحذائه، وكل ما يشبه ذلك من الأمور. ألا تظن أنهم سيهتدون إلى كل ذلك؟

-بلى.

-كما أن من الحمق فى رأيى أن نسن القوانين لمثل هذه الأمور، إذ أن المشرعين لم يفعلوا ذلك قط، وليس فى وسع الكلمات أو الكتابة أن تعمل على إقرار مثل هذه القواعد.

-محال أن يكون هذا ممكنًا.

-وللمرء أن يعتقد، يا أديمانتوس، إن الأثر الذى يتركه التعليم فى النفوس كفيل بأن يوجه كل نواحى حياة المرء وجهة واحدة، مثلما يجتذب الشبيه شبيهه على الدوام.

-بلا شك.

-وهكذا يؤدى التعليم بهذه الأمور كلها إلى أقصى مداها، سواء أكان ذلك فى اتجاه الخير أم الشر.

-لابد أن يكون الأمر كذلك.

-هذا إذن هو السبب الذى يحملنى على عدم المضى فى التشريع إلى هذا الحد.

-إنك لعلى حق فى ذلك.

---

[1] لابد أن تفكير أفلاطون فى هذا الموضع كان يتجه إلى أثينا، لا الى الدولة المثلى

-ولكن خبرني، أيجدر بنا أن ننظم في قوانين شئون الأسواق، كالمعاملات بين البائعين والمشترين، والعقود التجارية، والأمور المتعلقة بالاعتداء بالسباب أو القذف، وإجراءات رفع الدعوى في المحاكم، وتكوين القضاة، وجباية الضرائب ودفعها في الأسواق والموانئ، وبقية الشئون المتعلقة بإدارة الأسواق وتنظيم الطرق ومرور السفن وما شاكلها؟

-كلا، لست أرى ما يدعونا إلى أن نضع للأمناء من الناس قواعد يسلكون تبعًا لها في هذه الأمور، إذ أن في وسع هؤلاء أن يهتدوا من تلقاء أنفسهم إلى معظمها.

-أجل، يا صديقي، إذا تمكنوا، بمعونة السماء، من حفظ القوانين التي عرضنا لها من قبل.

-هذا صحيح، وإلا فإنهم سيقضون حياتهم في وضع العديد من القواعد المشابهة، وإعادة صياغتها بلا انقطاع، أملاً في الوصول إلى التنظيم الكامل.

-وهنا يكون سلوكهم أشبه بمرضى يأبون من فرط عنادهم إلا أن يتمسكوا بعلاج فاسد.

فقال : بالضبط.

٤٢٦-وهكذا تغدو حياتهم عجيبة حقًا : فهم يعالجون أنفسهم، ولا يجنون من ذلك إلا مزيدًا من التعقيد لأمراضهم واشتدادًا لوطأتها، على الرغم من أنهم يتوقعون الشفاء دائمًا في كل دواء جديد يشار عليهم به.

-هذا بعينه هو الخطأ الذي يقع ذلك النوع من المرضى.

-ومن عجيب أمرهم أيضًا أنهم ينظرون بعين الحقد والعداء إلى من ينبئهم صراحة أنهم إن لم يكفوا عن الإغراق في المشرب والمأكل، وعن حياة اللهو والترف، فلن ينفعهم دواء ولا كي ولا استئصال ولا تعاويذ ولا أحجبة.

-لا خير في امرئ يغضب ممن يسدي النصح السديد إليه.

-يبدو لي إذن أنك لست ممن يعجبون بهذا النوع من الناس.

-كلا، إنني لا أعجب بهم على الإطلاق.

-فلنعد إذن إلى موضوعنا، ولنتسائل: إذا سلكت المدينة نفس هذا المسلك، فإنك لن تقرها عليه، أليس كذلك؟ ثم لنتسائل مرة أخرى: أليس هذا بعينه هو ما تفعله تلك الدولة التي تحظر على أفرادها المساس بدستورها العام، على الرغم مما تغرق فيه من فساد، وتهددهم بالموت إن فعلوا ذلك، على حين أن من يتملق مشاعر أولئك الذين يحيون في هذا النظام الفاسد، ويتقرب إليهم

بوضاعة، ويعلم رغباتهم فيحاول تحقيقها، هو في نظرها مواطن صالح حكيم، تغدق عليه مظاهر التكريم؟

-هذا بالضبط ما تفعله مثل هذه الدولة، ومحال على أن أقر مسلكها هذا.

-ولكن لنتأمل أولئك الذين يقرون هذا المسلك. بل يحاولون معاونتها فيما تقوم به. ألست ترى شجاعتهم وجرأتهم أمرا يدعو إلى الإعجاب؟

-بلى، إني لأعجب بهم، ولكن إعجابي يزول إذا كانوا من المخدوعين الذين يظنون أنفسهم ساسة كبارا حقًا، لا لشيء إلا لأن الجماهير الغفيرة تهتف لهم.

-عجبًا : ألا تجد لهؤلاء الناس عذرًا؟ فلتتصور رجلا لا يعرف كيف يقيس، أكد له كثير من أمثاله الجهلة أن طول قامته متران، ألن يكون لزامًا عليه أن يصدقهم؟

-قد يكون مضطرًا إلى ذلك في هذه الحالة.

-فلا تكن إذن قاسيًا عليهم: فمن المؤكد أن أحوال هؤلاء الناس مسلية إلى أبعد حد، عندما يعكفون على وضع قوانينهم التافهة وإدخال التعديلات عليها، متخيلين أنهم يضعون بذلك حدا لذلك الفساد المستشرى في معاملاتهم وفي بقية الشئون التي عرضت لها منذ برهة، وغافلين عن أنهم إنما يقطعون رءوس ثعبان "الهدرا"[1] فحسب.

٤٢٧-الحق إنهم لا يفعلون غير ذلك.

-أما أنا، فأرى أن أي مشرع يستحق هذا الاسم لن يتجشم عناء وضع قوانين ونظم كهذه في أية دولة، سواء أكان دستورها فاسدا أم صالحًا. فلو كان فاسدًا، لكانت تلك القوانين عقيمة لا تصلح المعوج، ولو كان صالحًا، لأمكن لأي شخص أن يضع بعض هذه القواعد، وهذه تؤدى، بفضل تعود الناس عليها، إلى ظهور بقية القواعد تلقائيًا.

-فماذا تبقى لنا إذن أن نقوم به في مجال التشريع؟

-لنا نحن، لا شيء، وإنما على أبولو، إله دلف، أن يملي أول القوانين وأهمها وأجملها.

-وما هي هذه القوانين؟

-تلك التي تتعلق بتشييد المعابد والهياكل، وبعبادة الآلهة وأنصاف الآلهة، والأبطال عامة، وبدفن الموتى والصلوات التي نجتذب بها قوى العالم الآخر.

---

[1] ثعبان أسطوري كلما قطع له رأس ظهر غيره محلها.

فهذه أمور لا علم لنا بها، ومن الحكمة، عندما نبنى الدولة، ألا نتعلق بأى إله سوى إلهنا القومى. بل إننا نستطيع أن نقول إن سلطة هذه الآلة المستقرة فى باطن الأرض، تمتد فى الشئون الدينية حتى تهدى البشر جميعًا[1].

-حسن ما قلت، وعلى هذا النحو ينبغى أن نسير.

الفضائل الأربع فى الدولة:

والآن، تستطيع، يا ابن أرستون، أن تقول إن الدولة قد تأسست، ولم يبق أمامنا إلا أن نهتدى إلى موضوع بحثنا، فلتأت إذن بكل ما تستطيع الإتيان به من المشاعل، ولتدع لمعاونتك أخاك بوليمارخوس والباقين، ولنبحث معًا فيم تكون العدالة وفيم يكون الظلم، وفى أى شىء يختلفان، وأيهما يجلب السعادة لمن يملكه، سواء أكانت الآلهة والناس ترى أنه يملكه أم لم تكن ترى ذلك.

فقال جلوكون: هذا هراء، لأنك أخذت على عاتقك أن تتولى هذا البحث وحدك، وأعلنت أنك تعد نفسك آثمًا لو لم تتجه إلى نصرة العدل بكل طاقتك وجميع قواك.

-إنك على حق فيما تذكرنى به، وعلى أن أفعل ما تقول به، ولكن من واجبكم جميعًا أن تعاونونى.

-حسن، سنعاونك.

-هذه إذن هى الطريقة التى أرجو أن نهتدى بها إلى ما نسعى إليه أن دولتنا لو أحسن بناؤها لكانت تامة الكمال.

-هذا ضرورى.

-فمن الواضح إذن أنها حكيمة، شجاعة، عادلة.

-هذا واضح.

٤٢٨-فإذا ما وجدنا فيها بعضا من هذه الفضائل، فستكون الباقية هى التى لم نكتشفها بعد.

-هذا طبيعى.

-فلنفرض أننا كنا بصدد أربعة أشياء تتمثل فى مكان واحد، وكنا نبحث عن واحد منها فحسب، فإذا ما اهتدينا إليه، فسنكتفى بذلك، أما إذا كان الثلاثة

---

[1] تعبر الجملة الأخيرة عن الاعتقاد الذى كان سائدًا بأن أبولو إله يحكم البشر جميعًا، لا اليونانيين فحسب، وبأن "دلف" محراب للعالم كله.

الآخرون لدينا من قبل، لكان في ذلك ما يكفى لمعرفة الشيء المطلوب، إذ أن من الواضح أنه هو المتبقى بعد ما وجدناه.

-بالضبط.

-ألا ينبغي أن نسلك هذا الطريق ذاته في البحث عن هذه الفضائل الأربعة؟

-تمامًا.

-حسن، إن أول فضيلة تخطر بالذهن هي الحكمة. وإني لأرى فيها شيئًا غريبًا حقًا.

-وما هو؟

-إن الدولة التي وصفناها تبدو لي حكيمة بحق، إذ أنها حكيمة في نصائحها، أليس كذلك؟

-بلى.

-على أن الحكمة في النصائح ذاتها علم ولا شك، ما دام العلم، لا الجهل، هو الذي يلهم النصح السديد.

-هذا واضح.

-غير أن في الدولة معارف كثيرة من أنواع متعددة.

-بلا شك.

-فهناك مثلاً معرفة النجارة: فهل تجعل الدولة حكيمة سديدة؟

-كلا، ليست هي المقصودة مطلقًا، فإن العارف بها لن يقال عنه إلا أنه نجار بارع.

-وهناك أيضًا صناعة الأثاث: وهي بدورها ليست تلك التي تجعل الدولة حكيمة إذا أجادتها.

-كلا بالطبع.

-وليس المقصود منها كذلك المعرفة المتعلقة بصناعات البرونز وما شابهها.

-كلا، أنها ليست واحدة من هذه المعارف.

-ولا تلك التي تختص بزرع المحاصيل، إذ أن الدولة لا تكتسب منها إلا الاشتهار بجودة الزراعة.

-يبدو لي ذلك.

-ولكن، ألا توجد في الدولة التي شيدناها معرفة يختص بها جماعة من المواطنين، لا تتعلق بموضوع معين، وإنما بالدولة ذاتها عامة، تنتظم على خير وجه ممكن شئونها الداخلية وعلاقاتها ببقية الدول؟

-لابد أن هناك معرفة من هذا النوع.
-فما هى، وفيمن تتوافر؟
-إنها المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها، وهى تتمثل لدى الحكام الذين أسميناهم منذ برهة حراسا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة.
-وما هى الصفة التى تكتسبها الدولة من هذه المعرفة؟
-إنها السداد فى النصح، والحكمة الحقة.
-وهلا تظن أن الحدادين سيكونون فى دولتنا أكبر عددًا من الحراس الحقيقيين؟
-سيكون فيها كثير من الحدادين ولا شك.
-وإذا قارنت هؤلاء الحراس بغيرهم من الطوائف التى تستمد اسمها من حرفة معينة، ألن تجدهم أقل الجميع عددًا؟
-أقل بكثير.
-وعلى ذلك، فالدولة التى تبنى وفقًا لمبادئ طبيعية، إنما تدين بكل ما لديها من حكمة إلى أقل الفئات عددًا فيها، وإلى أصغر هيئاتها حجمًا، وإلى المعرفة التى تتصف بها هذه الفئة، وليس من أحد يحظى بنصيب من هذا العلم الذى يستحق وحده اسم الحكمة سوى هذه الفئة التى هى بطبيعتها أصغر الفئات. ٤٢٩
-هذا عين الصواب.
-وإذن فها نحن أولاء قد وصفنا إحدى الفضائل التى اهتدينا إليها فى الدولة، وحددنا طبيعتها وعرفنا أين تستقر.
-هذا وصف يحق لنا أن نرضى عنه.
-أما عن الشجاعة، فليس من الصعب فى اعتقادى أن نحدد طبيعتها كما هى فى ذاتها، وأن نعين الجزء الذى تنتمى إليه فى الدولة، والذى تستمد منه الدولة صفة الشجاعة.
-كيف؟
-أتظن أن المرء حين يصف دولة بالجبن أو الشجاعة، يضع نصب عينيه شيئًا غير تلك الفئة التى تقاتل وتحارب فى الدولة؟
-كلا، إن المرء لا يفكر عندئذ إلا فى هذه الفئة.
-أما كون بقية المواطنين جبناء أو شجعان، فهذا أمر لا يؤثر فى اتصاف الدولة بهذه الصفة أو تلك.

-كلا فى الحقيقة.

-فالشجاعة إذن صفة أخرى تدين بها الدولة إلى فئة منها. ومعنى اتصاف هذه الفئة بالشجاعة، هو أن لديها دائمًا القدرة على معرفة الأمور التى ينبغى أن يخشى منها حقًا، وهى قدرة غرسها فيها المشرع بالتربية. أليس هذا ما تسميه بالشجاعة؟

-أظن أننى لم أدرك ما ترمى إليه حق الإدراك، فهلا أعدته على مسامعى؟

-إننى أقول إن الشجاعة تعنى المحافظة على شىء ما.

-على أى شىء؟

-على تلك المعرفة التى يبثها فينا التعليم المشروع، بشأن الأمور التى ينبغى أن تخشى عاقبتها، وبشأن طبيعتها. وما أقصده هو أن الشجاعة تحافظ على هذه المعرفة دائمًا، ولا تتخلى عنها أبدًا، سواء فى أوقات العسر واليسر، وأوقات الرغبة والرهبة. فإن شئت فسأضرب لرأيى هذا مثلاً.

-أرجو أن تفعل ذلك.

-إنك لتعلم أن الصباغين، حين يريدون أن يصبغوا الصوف بلون قرمزى، يختارون من بين الألوان لونا واحدا، هو الأبيض، فيعدون صوفهم الأبيض بعناية فائقة، بحيث يغدو قابلا لاكتساب كل جمال اللون القرمزى. وعندئذ فقط يبدأون فى صبغه، فتكون الصبغة عندئذ ثابتة لا تزول، إذ لا يزيل لونها غسيل بالماء وحده، ولا بالماء والصابون. أما لو اختاروا صوفا من ألوان أخرى، أو صوفا أبيض غير مجهز بنفس الطريقة، فأنت تعلم ما يحدث له.

-أجل، إنى لأعلم أن لونه يفسد، ويصبح منظره فى النهاية داعيًا إلى الرثاء.

٤٣٠-حسن، إن هذا يوضح النتيجة التى كنا نبذل كل جهدنا للوصول إليها، عند اختيارنا للمحاربين وتربيتنا لهم بالموسيقى ورياضة البدن. فكل ما كنا نرمى إليه من هذا هو أن تصطبغ أذهانهم بصبغة ثابتة مستمدة من النظم الموضوعة لهم، ليكون لهم، بفضل طبيعتهم الخيرة، وبفضل التربية التى تلقوها، رأى لا يمحى ولا يزول، عن الأمور التى يخشى عاقبتها وعن غيرها، وحتى تقاوم هذه الصبغة فعل ذلك الصابون القوى الذى يزيل الألوان، أعنى اللذة والألم والخوف والهوى، التى هى فى هذا الباب أقوى أثرًا من أى نطرون أو غسيل. فتلك القدرة على الاحتفاظ بالرأى الصحيح المشروع، بشأن ما ينبغى أن

تخشى عاقبته، وما ينبغى ألا نخشى منه شيئًا، هى التى أسميها بالشجاعة. هذا رأيى، إلا إذا كان لديك اعتراض على ما أقول.

-ليس لدى أى اعتراض، بل إنى لأعتقد أنه إن كان رأينا فى هذه الأمور مماثلاً لرأى الحيوان، والعبد، أى إذا كان صحيحًا، دون أن يكون ثمرة للتعليم، فلن نحكم عليه بأنه متفق مع نظمنا، وإنما نطلق عليه اسما غير الشجاعة.

-هذا صحيح كل الصحة.

فقال : فأنا أسلم إذن بتعريفك للشجاعة.

-فلتسلم أيضًا بأنها فضيلة للمواطن العادى، وعندئذ لن تكون مخطئا. وعلى أية حال فسنبحث هذا الموضوع بتفصيل أكبر فى وقت آخر إن شئت. أما الآن فإن بحثنا ينصب على العدالة، لا الشجاعة. وحسبنا فى رأيى ما قلناه عن الشجاعة.

-هذا صحيح.

-والآن مازالت أمامنا فضيلتان نبحثهما فى الدولة: الاعتدال، ثم موضوع بحثنا وهو العدالة.

-أجل.

-فهل توجد وسيلة للوصول إلى العدالة دون أن نشغل أنفسنا بالبحث عن الاعتدال؟

-لست أدرى. على أننى لا أرى أن تشغلنا العدالة الآن عن البحث فى الاعتدال، فإن شئت أن ترضينى، فلنتكلم عن هذا قبل تلك.

-إننى لأود ذلك بلا شك، وأكون مخطئًا إن أغفلته.

-فلنختبره إذن.

-هذا ما سأفعله. إن أول ما يبدو عليه الاعتدال هو أنه انسجام واتفاق بين الفضائل السابقة.

-كيف ذلك؟

-ذلك بأن الاعتدال هو نوع من النظام والتحكم فى اللذات والانفعالات، كما يقول التعبير الشائع: "سيطرة المرء على نفسه"، وغيره من التعبيرات التى تسير فى هذا الاتجاه نفسه. أتوافقنى على هذا الرأى؟

-أوافقك كل الموافقة.

-ولكن، ألا ترى معى أن التعبير "سيطرة المرء على نفسه" غريب إلى حد بعيد؟ ذلك لأن الشخص المسيطر على نفسه هو فى نفس الوقت خاضع لنفسه،
٤٣١ والخاضع لنفسه هو فى الوقت نفسه مسيطر عليها، ما دامت تلك التسمية تطلق دوامًا على نفس الشخص.
-بلا شك.
-ولكن يخيل إلى أن هذا التعبير يعنى أن للنفس الإنسانية جزءين، أحدهما أفضل من الآخر. فإذا ما أخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل فضيلة، كان هذا هو ما نطلق عليه اسم "سيطرة المرء على ذاته". وهنا يكون المعنى مدحًا. أما إذا حدث - نتيجة لتعليم فاسد أو اختلاط سيىء يجعل الجزء الأفضل أضعف من الآخر - إن قهرت قوة الجزء الفاسد الجزء الفاضل، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص إنه عبد ذاته، وأنه لا يعرف الاعتدال. وهنا يكون المعنى قدحًا وذمًا.
-هذا التفسير صحيح فى رأيى.
-والآن، فإذا وجهت نظرك إلى دولتنا الجديدة. فسترى فيها إحدى الحالتين السابقتين متحققة، وستعترف بأنها تستحق اسم المسيطرة على ذاتها، ما دام الاعتدال والسيطرة على الذات يوجدان حيث يسيطر الجزء الأفضل على الجزء الأخس.
-إن ما تقوله ينطبق فعلاً على دولتنا.
-وليس معنى ذلك أننا لا نجد فيها عديدًا من الانفعالات واللذات والآلام المختلفة، وخاصة لدى الأطفال والنساء[1] والخدم. وكثير من الأحرار الذين هم من نوع أحط.
-هذا صحيح.
-أما الرغبات البسيطة المعتدلة، التى تتأثر بالحكمة وتسترشد بالعقل وبالرأى السديد، فلا تتمثل إلا فى قلة من الناس، هم أولئك الذين جمعوا بين جمال الطبع وجمال التربية والتطبع.
-هذا صحيح.

---

[1] يلاحظ اختلاف رأى أفلاطون عن المرأة فى هذا الموضع، الذى يتحدث فيه من وجهة النظر اليونانية الشائعة فى عصره، عنه عندما تحدث فيما بعد عن مساواة المرأة بالرجل فى أهم وظائف الدولة.

-ألست تجد كل هذا في دولتنا؟ ألا ترى أن انفعالات الكثرة الشريرة تسيطر عليها مشاعر القلة الفاضلة وعقلها؟

-هذا ما أراه.

-فإن كان ثمة دولة يقال عنها إنها تتحكم فى لذاتها وعواطفها وفى ذاتها، فتلك هى دولتنا.

-يقينًا.

-ألا يجب أن يقال بعد هذا كله إنها معتدلة؟

-هذا واجب.

-فإذا كان ثمة دولة يتفق فيها الحاكمون والمحكومون على من يجب أن يتولى الأمر، فتلك هى دولتنا. أليس هذا رأيك؟

-بلى، إنه رأيى بالضبط.

-ففى أى الطائفتين من المواطنين إذن يكون الاعتدال رأيك، إن كان الوفاق سائدا بينهما على هذا النحو: فى الحاكمين أم المحكومين؟

-فى الطائفتين معا ولا شك.

-ألم تلاحظ الآن أن حدسنا كان صائبًا حين شبهنا الاعتدال منذ برهة بنوع من الانسجام؟

-ولم؟

-ذلك لأن الأمر فى الاعتدال يختلف عنه فى الشجاعة والحكمة. ففى الأخيرتين كان يكفى أن توجد الصفتان فى جزء من الدولة لكى تتصف الدولة كلها بالحكمة أو الشجاعة. أما الاعتدال فيمتد إلى المدينة بأسرها، ويبعث الانسجام التام بين المواطنين جميعًا، الرفيعين منهم والوضيعين والأوساط، سواء من حيث القوة البدنية والعدد والثروة وأية صفة أخرى. وهكذا فإن لنا كل الحق فى أن نقول إن الاعتدال، سواء فى الدولة وفى الفرد، إنما يكون فى ذلك الانسجام والوفاق الطبيعى بين الأدنى والأعلى، حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما. ٤٣٢

-إنى معك تمامًا فى هذا الرأى.

-حسن، فها هى ذى صفات ثلاث رأيناها فى الدولة، فما هى الأخيرة التى تكتمل بها فضيلة الدولة؟ من الواضح أنها العدالة.

-هذا واضح.

-فعلينا الآن يا جلوكون، ونحن نسعى الى صيد حديد. أن نحسن محاصرة الغابة، ونتنبه لئلا تفر منها العدالة، أو تختفى عن أنظارنا. إذ من الواضح أنها تتمثل فى شىء معين من المدينة. فلتدقق النظر. ولتحاول إدراكها. فربما أمكنك تبينها من قبلى، وإيضاحها لى.

فهتف : ليتنى كنت أستطيع ! إن كل ما يمكنني عمله. هو أن أتبعك. وأرى ما ستشير على به.

-إذن ، فادع الله معى، واتبعنى.

-هذا ما سأفعله، على أن تكون أنت دليلى.

فاستطردت قائلاً: يقينًا، فإن الطريق وعر غير مطروق، مظلم يصعب سلوكه، ومع ذلك، فلابد لنا من السير فيه.

-هذا ضرورى.

وفجأة هتفت، بعد أن أطلت التأمل "مرحى يا جلوكون! يبدو لى أننا قد اهتدينا إلى الأثر الذى سنقتفيه فى هذه الأرض المجهولة، وأن العدالة لن تفلت من أيدينا.

-ياله من نبأ طيب!.

-لكم كنا من قبل غافلين!

-ولم؟

-ذلك لأنها كانت أمامنا منذ وقت بعيد، يا صديقى العزيز. وكانت تقف تحت أقدامنا، ولكنا لم نرها. إن حالنا ليدعو إلى السخرية حقًا، وكأننا شخص يبحث طويلاً عن شىء يمسك به فى يده. فبدلاً من أن ننظر إليها، توجهنا بأنظارنا إلى الآفاق البعيدة، فلا غرو إذن أنها أفلتت من أيدينا.

-ماذا تعنى؟

-أقول أننا كنا ندرك العدالة منذ وقت طويل دون أن ندرك أننا إنما نتكلم عنها ولكن بمعنى معين.

-تلك حقًا مقدمة يشق طولها على من نفد صبره لسماعك.

-حسن، فلتر إن كنت على حق. إننا حين كنا نضع أسس دولتنا، قد أكدنا واجبًا عامًا. وهذا الواجب، أو شكل معين من أشكاله هو، إن لم أكن مخطئًا، العدالة بعينها. فنحن قد قررنا وأكدنا مرارًا أن على كل فرد أن يؤدى وظيفة واحدة فى المجتمع، هى تلك التى وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها. ٤٣٣

-لقد قلنا بالفعل.

-وقلنا إن من العدل أن يصرف المرء إلى شئونه، دون أن يتدخل في شئون غيره. وهو أمر يقول به كثير من الناس، وقد قلنا به نحن أنفسنا.

-أجل، لقد قلنا ذلك حقًا.

-فذلك إذن يا صديقي، أعني انصراف كل إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنا إلى العدالة، إذا أديناه على النحو المنشود. أتعلم الآن علام بنيت رأيي هذا؟

-كلا، فلتنبئني أنت.

-أعتقد أن الصفة التي تتيح لهذه الفضائل الثلاث التي عرضنا لها، أي الاعتدال والشجاعة والحكمة، أن تحتل مكانها في الدولة، وتضمن استمرارها ما دامت قائمة، لابد أن تكون هي الصفة الباقية ونحن قد ذكرنا أن الفضيلة المتبقية بعد اهتدائنا إلى الثلاث الأخريات هي العدالة.

-أجل، لابد أن تكون كذلك.

-ولكن، إن كان علينا أن نقرر أي هذه الفضائل تسهم بأكبر نصيب في كمال المدينة إن تمثلت فيها، لكان من الصعب أن نحدد إن كانت تلك هي فضيلة اتفاق رأي الحاكمين والمحكومين، أو تمسك الجنود بالرأي الصحيح عما ينبغي أن يكون موضوعًا للخوف وما ينبغي ألا يكون موضوعًا له، أو فضيلة الفطنة واليقظة لدى الحكام ،أو أن أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله ،دون أن يتدخل في عمل غيره .

-يقينًا إن تحديد ذلك أمر شاق .

-وإذن في إما كنا على الأقل أن نقل إن القدرة على أداء المهمة التي يفرضها المجتمع على كل فرد تقف في إسهامها في كمال المدينة على قدم المساواة مع الحكمة والاعتدال والشجاعة .

-بالتأكيد .

-أولا أن تعترف إذن بأن تلك القوة التي تتبارى مع الباقين في أضفاء الكمال علي الدولة هي العدالة ؟

-إنني لأقر ذلك بلا تردد .

-فلتختبر تلك المسائلة من وجهة نظر أخرى ،لنرى إن كنت ستظل متمسكا بهذا الرأي .أليس من مهمة الحكام في المدينة إصدار الحكم في القضايا .

-بلا شك .
-وما هو المبدأ الذي ينبغي أن يتمسكوا به في أحكامهم على الدوام ؟ أليس هو المبدأ القائل بأن أحدا لا ينبغي أن يعتدي على ما يمتلكه الغير أو يحرم ما يمتلكه هو ؟
-لن يكون لهم من هدف سوى هذا .
-لأن هذا عدل ؟
-أجل.
-فهذا إذن سبب أخر يقنعنا بأن العدالة إنما هى أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلا إليه ،ويؤدى الوظيفة الخاصة به .
٤٣٤-تماما.
-ولكن ألا توافقني على أنه ليس من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفيتهم ،أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما ،أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معا ،فيتبادل الناس على هذا النحو كل الحرف ؟
-لا أرى في ذلك خطر كبيرا .
-ولكني أعتقد أن الصانع ،أو أي شخص آخر ممن أهلته الطبيعة لحياة الصناعة، إذا خضع لإغراء المال أو الأعوان أو القوة أو أى نفع أخر ،فقرر أن ينضم إلى صفوف المحاربين ،أو أن المحارب لو قرر أن ينضم إلى صفوف الهيئة المفكرة التى ترعى شئون الدولة ،على الرغم من عجزه عن ذلك،وإذا تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدواتهم ومراكزهم ،أو إذا ما أخذ شخص واحد على عاتقه أن يتولى هذه المهام كلها معا ،فأظن أنك تتفق معى على أن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة .
-يقينا .
-وعلى ذلك ،فالتعدى على وظائف الغير ،والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب ،بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك الجريمة .
-بالتأكيد .
-ولكن ،لا تسمي أكبر الجرائم التي ترتكب في حق الدولة ظلما؟
-لن نجد لها اسما آخر .
-فهذا إذن هو الظلم ،أما إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث :

الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة ،فهذا عكس كل ما قلناه الآن، أى هو العدل ، وهو ما يجعل الدولة عادلة .

الأجزاء الثلاثة للنفس

إن من واجبنا على أية حال ، ألا نقطع في هذا الأمر برأى نهائي في هذه المرحلة ، والواجب أن ننتقل بهذه الفضيلة إلى الفرد ، فإذا ثبت لنا أنها هى قوام العدالة فيه بدوره، كان لزاما علينا أن نعترف بأنها بالفعل كذلك، واستحال توجيه أى اعتراض على هذا الرأى ،أما إذا لم يثبت لنا ذلك لكان علينا أن نوجه بحثنا إلى وجهة أخرى ،فلنختم الآن البحث الذى كان نقطة بدايتنا فيه أن الفكرة القائلة أن من الأسهل الوصول إلى فهم لماهية العدالة فى الفرد إذا بحثناها في البداية على نطاق أوسع ،هذا النطاق الأوسع هو الذي نظرنا إليه على أنه الدولة ،وعلى هذا الأساس أقمنا دولة تبلغ أقصى درجات الكمال ، واثقين من الاهتداء إلى العدالة فى الدولة الكاملة ،فلنطبق ما كشفناه فيها على الفرد ،فإن تطابقت النتائج ،كنا سائرين في الطريق الصحيح أما إذا كانت العدالة فى الفرد مختلفة ، فعلينا أن نعود إلى الدولة لنختبر نتائجها فيها ، ولعلنا إذا ما واجهنا الفرد بالدولة على هذا النحو ،واختبرنا الواحد منهما بالأخر ، فقد تنبثق عنهما العدالة ،كما تتولد النار بقدح حجرين، وبذلك يؤكد نورها الفكرة الموجودة فى أذهاننا أقوى تأكيد . ٤٣٥

-هذا هو المنهج السليم الذى لا نستطيع أن نتبع غيره .

-والآن ،فإذا أطلقنا اسما واحدا على شيئين أحدهما أكبر من الآخر ،فهل يكون اختلافهما يرجع إلى ما يطلق عليهما بفضله اسم واحد ،أم يكونان بفضله متماثلين ؟

-بل ما يكونان بفضله متماثلين .

-وإذن فالإنسان العادل لا يختلف عن الدولة العادلة فى كل ما يتعلق بصفة العدالة ،وإنما يشبهها فى ذلك .

-أجل ، إنه يشبهها .

-على أننا قد رأينا أن العدالة تتحقق فى الدولة إذا ما قامت كل طبقة من الطبقات التى تكونها بما يتعين عليها أداؤه، ورأينا من جهة أخرى أن الدولة

تكون عاقلة، شجاعة، حكيمة، بفضل ميول وصفات معينة تتوافر فى تلك الطبقات ذاتها.
-هذا صحيح.
-فإذا ما اهتدينا، يا صديقي، إلى نفس هذه الصفات فى الفرد فسيكون حكمنا هو أنه يستحق نفس الأسماء التى أطلقناها على الدولة، لأن لديه نفس الميول.
-هذا ضرورى.
-وإذن فها نحن أولاء قد عدنا إلى المسألة البسيطة، ألا وهى أن نعرف إن كان للنفس تلك الصفات الثلاث أم لا.
-أهذه مسألة بسيطة؟ إنها لا تبدو لى بسيطة على الإطلاق! وأعتقد يا سقراط أن المثل السائر كان على حق حين قال إن الأشياء القيمة صعبة المنال دائمًا.
-لا شك في ذلك، وإني لأود أن أصارحك برأيى، وهو إننى أخشى أن نتمكن من الوصول إلى الحقيقة القاطعة فى هذه المسألة باتباع ذلك المنهج الذى نتبعه الآن فى مناقشتنا. فالطريق الذى يؤدى بنا إلى هذا الهدف أطول وأعقد من ذلك. ومع ذلك، فربما أمكننا الاهتداء إلى جواب يقف على نفس المستوى الذى بلغناه حتى الآن فى أبحاثنا.
-ألا يكفى ذلك؟ إننى شخصيًا مكتف بذلك الآن.
-فلا تخش شيئًا إذن، وامض فى بحثك.
-ينبغى علينا أن نسلم بأن نفس العناصر والصفات التى تظهر فى الدولة، تتمثل فى كل فرد منها أيضًا. ذلك لأن الدولة لا تستمد هذه الصفات إلا منا، ومن ٤٣٦ المحال أن يتخيل المرء أن صفة الاندفاع التى نلمسها فى الدول المشهورة بالعنف، كدولة التراقيين والاسكوذيين، وشعوب الشمال عامة، أو صفة الميل إلى العلم، التى نلمسها فى بلدنا هذا، أو حب المال، الذى يمكننا أن نعده الصفة الأولى للفينيقيين وسكان مصر - أقول إن من المحال أن يتخيل المرء أن هذه الصفات لم تنتقل إلى الدولة من أفرادها.
-يقينًا.
-هذه نتيجة ضرورية لا يصعب كشفها.
-كلا بالتأكيد.
-وإنما الصعوبة فى أن نبحث إن كان المبدأ الذى يتحكم فى هذه الأنواع الثلاثة من التجارب واحدًا، أم أن هناك مبادئ ثلاثة يؤدى كل منها وظيفته

الخاصة؟ فهل نحن نكتسب المعرفة بمبدأ معين، ونغضب بمبدأ آخر، ونبحث عن لذة الطعام والجنس وما يماثلهما من المتع عن طريق مبدأ ثالث، أم أن النفس كلها تمارس عملها فى كل عمل تؤديه؟ إنه لمن الصعب أن نقدم إجابة مرضية عن هذا السؤال.

-ذلك رأيى أيضًا.

-فلنحاول أن نبحث بهذه الطريقة فيما إذا كانت هذه المبادئ كلها ترجع إلى مبدأ واحد، أم أنها متباينة.

-أية طريقة تعنى؟

-من الجلى أن الشىء نفسه لا يمكن أن يفعل وينفعل فى جزء واحد منه بطريقتين متضادتين فى آن واحد، وبالنسبة إلى موضوع واحد وهكذا فإننا إذا اهتدينا إلى أفعال أو انفعالات متعارضة بين المبادئ التى نتحدث عنها، فسنعلم أن ذلك راجع إلى أن هذه المبادئ كثيرة، وليست مبدأ واحدا.

-هذا صحيح.

-فلتفكر إذن فيما سأقوله لك.

-تكلم.

-أمن الممكن أن يكون الشىء ساكنًا ومتحركًا فى نفس الوقت وفى نفس الجزء منه؟

-كلا بالتأكيد.

-فلنعبر عن هذا المبدأ على نحو أدق، حتى لا يكون هناك مجال للاختلاف فى المستقبل. فإذا قال لنا امرؤ إن الشخص الذى يقف ساكنًا ويحرك ذراعيه ورأسه هو شخص متحرك وساكن فى نفس الآن، فأظن أننا سندرك خطأ هذا التفكير، وسنجيب بأن جزءا من هذا الشخص ساكن، والجزء الآخر متحرك، أليس كذلك؟

-بلى.

-فإذا ما استمر محدثنا فى عناده وقال إن النحلة الدوارة التى يلعب بها الأطفال هى بأكملها متحركة وساكنة فى آن واحد، لأن مركزها ثابت، وهى تدور حول نفسها، وأن هذا القول يسرى أيضًا على كل شىء يدور حول نفسه ويظل فى مكانه عندئذ سنرفض هذا القول، لأن الأجزاء التى تسكن هذه الأجسام وتتحرك بالنسبة إليها ليست واحدة، بل يجب أن نميز بين محورها ومحيطها.

فهي ساكنة بالنسبة إلى المحور الذى لا يميل إلى أى جانب، ولكنها بالنسبة إلى المحيط متحركة دائريًا. فإذا ما تحرك المحور أثناء دورانها يمينًا أو يسارًا، وأمامًا أو خلفًا، فلن تعود ساكنة فى أى جزء منها.

-هذه هى الإجابة الصحيحة.

٣٤٧-فمن العبث إذن توجيه الاعتراضات على هذا النحو: فمثل هذا الاعتراض لن يؤدى بنا إلى الحيرة، أو إلى الاعتقاد بأن نفس الشيء يمكنه فى الوقت نفسه وفى الجزء نفسه منه، وبالنسبة إلى الموضوع نفسه، أن يفعل أو ينفعل على نحوين متضادين[1].

-هذا ما سأقول به، من جانبى على الأقل.

فاستطردت قائلاً : فلنسلم، على أية حال، بصحة هذا المبدأ، حتى لا نضطر إلى المضى فى نقاشنا إلى ما لا نهاية، محاولين تفنيد كل الاعتراضات التى تسعى إلى النيل منه. وحسبنا أن نتفق على أنه لو بدا لنا هذا المبدأ مخطئًا فى المستقبل، فستكون كل النتائج التى استخلصناها منه فاسدة.

-أجل، إنها متضادة.

-ألا ينبغى أن ننظر إلى التصديق والتكذيب، والرغبة فى الشيء والنفور منه، والجذب والتنافر، على أنها أزواج من الأفعال أو الانفعالات المتضادة، أيًا كانت هذه الأفعال والانفعالات؟

-أجل، إنها متضادة.

-وماذا تقول عن الجوع والعطش، والإرادة والتمنى، والرغبات بوجه عام؟ ألا تنتمى فى رأيك إلى الطرف الإيجابى من الأزواج التى تحدثنا عنها؟ فمثلاً، فى حالة رغبة المرء فى شيء، أليس لك أن تقول أن نفسه تميل إلى ما يرغبه، أو أنها تجذب إليها ما تريد تملكه، أو أنها بقدر ما تريد أن تنال شيئًا، تصدق على رغبتها، وكأنها تجيب بالإيجاب على سؤال باطن يرمى إلى تحقيق مأربها؟

-هذا صحيح.

-أما عدم الرغبة، وعدم التمنى، والكراهية، فهى، تنتمى إلى الطرف السلبى المضاد، مع الرفض أو النفور؟

-بالتأكيد.

---

[1] يعد هذا أول تعبير دقيق عن مبدأ التناقض فى تاريخ الفلسفة.

-فإن سلمنا بذلك، فهل نقول عن الرغبات أنها تؤلف فئة خاصة، أبرزها هي ما نسميه بالجوع والعطش؟
-سنعترف بذلك.
-أليست الأولى هي الرغبة في الأكل، والثانية هي الرغبة في الشرب؟
-بلى.
-فهل العطش، من حيث هو عطش، هو رغبة في النفس تتجه إلى أى شىء آخر غير الشرب وحده؟ أعنى هل هو عطش لمشروب ساخن أو بارد، كثير أو قليل، أى بالاختصار، هل هو عطش إلى أى نوع بعينه، أم أن المرء يرغب فى الشراب البارد إذا كان يشعر بالحر بالإضافة إلى عطشه، ويرغب فى الشراب الساخن إذا كان يشعر أيضًا بالبرد، ويرغب فى كثير من الشراب إذا كان عطشه شديدًا، وفى القليل منه إن كان بسيطًا؟ أما العطش فى ذاته، فلا يمكن أن يكون رغبة فى شىء سوى موضوعه الطبيعى، أى الشراب فى ذاته، مثلما أن الجوع ليس إلا الرغبة فى الأكل.
-هذا صحيح: فكل رغبة، فى ذاتها، لا تسعى إلا إلى موضوعها الطبيعى منظورًا إليه فى ذاته. أما الرغبة فى شىء محدد فترتبط بأعراض تضاف إليها.
٤٣٨-ولكن ينبغى أن نكون هنا على حذر، حتى لا نضطرب أمام الاعتراض القائل أن المرء لا يرغب بطبيعته فى الأشياء الطيبة، وأنه إذا كان العطش رغبة، فهو بالتالى رغبة فى شىء طيب، سواء أكان موضوعه الشراب أم غيره، وأن الحال كذلك فى بقية الرغبات.
-أعترف بأن للاعتراض وجاهته.
-ولكن من المؤكد أن كل الأشياء التى لها بطبيعتها صلة بشىء آخر، يكون أحدها مشروطًا إذا كان الآخر مشروطا، وإن لم يكن الواحد مشروطا، كان الآخر غير مشروط.
-لست أفهم ما تعنى.
-أعنى أن الشىء الأكبر ليس أكبر إلا بالنسبة إلى شىء آخر.
-هذا صحيح.
-أعنى شيئا أصغر منه، أليس كذلك؟
-بلى.
-وأن الشىء الأكبر جدا، ليس كذلك بالنسبة إلى شىء أصغر جدًا، أتسلم بهذا؟

-أجل.

-وهل تسلم بأن ما كان أكبر فى وقت ما إنما كان كذلك بالنسبة إلى شىء أصغر منه، وما سيكون أكبر فى المستقبل سيكون كذلك بالنسبة إلى شىء أصغر منه؟

-لا شك فى هذا.

-وهذا المبدأ نفسه يصدق على علاقة الأكثر بالأقل، والزوج بالنصف، والأثقل بالأخف، والأسرع بالأبطأ، وما شابهها من الأمور، وكذلك على الحار والبارد، وما يماثلهما.

-هذا صحيح.

-وفيما يتعلق بالعلم، أليس الأمر على هذا النحو ذاته؟ إن الهدف الحقيقى للعلم هو أن يكون للمرء معرفة بما يمكن أن يعرف فى ذاته، دون أى قيد أو شرط. أما العلم الخاص المحدد فله موضوع خاص محدد. مثال ذلك أنه بعد اختراع الناس لعلم بناء المساكن، أصبحت هذه المعرفة مميزة عن غيرها من العلوم، ذلك بإطلاق اسم "العمارة" عليها.

-بلا شك.

-أليس ذلك راجعا إلى أن لها طابعا خاصًا، مختلفًا عن كل الآخرين؟

-بلى.

-وهذا الطابع الخاص، أليس راجعًا إلى أن لها موضوعًا محددًا؟ وهلا تتميز كل الفروع الأخرى للصناعة والمعرفة على هذا النحو ذاته؟

-هذا صحيح.

-فإذا كنت تفهم ما أقوله الآن، ففى إمكانك أن تدرك معنى ما قلته منذ قليل: ذلك لأن الأشياء التى يكون كل منها بطبيعته مرتبطا بشىء آخر، لا يكون أحدها موصوفًا بصفة معينة إلا إذا كان الآخر موصوفًا بهذه الصفة ذاتها. ولست أرمى من ذلك إلى القول إن لها نفس صفات الأشياء التى ترتبط بها، كالقول مثلاً إن العلم بالأمور التى تفيد الصحة والشر هو ذاته خير أو شر. وكل ما أعنيه هو أنه عندما يكون موضوع علم الطب هو العلم فى ذاته، أى عندما يكون له موضوع محدد، هو الصحة والمرض، فإنه يغدو لذلك بدوره علمًا من نوع خاص، ومن هنا فإنا لا نعود نطلق عليه اسم العلم فحسب، وإنما نضيف إلى ذلك موضوعًا خاصًا، فنسميه علم الطب.

-لقد فهمت الآن، وأعتقد أنك على حق.

٤٣٩ فلنعد إذن إلى العطش، أليس ضمن الأشياء التى ترتبط بموضوع محدد، ما دام فى أساسه عطشًا إلى شىء معين؟
-أجل، إلى الشراب.
-فإن كان المشروب المطلوب من نوع خاص، كان العطش أيضًا من نوع خاص. أما العطش فى ذاته فليس عطشا إلى مشروب كثير أو قليل، حلو أو مر، وليس على وجه العموم عطشًا إلى مشروب محدد: فليس للعطش وحده، وفى ذاته، من موضوع سوى الشراب فى ذاته.
-هذا عين الصواب.
-وعلى ذلك، فنفس العطشان لا تهفو، من حيث هو عطشان، إلا إلى الارتواء. فهذا وحده هو ما يهفو إليه، وما يرغبه.
-هذا واضح.
-فإن حدث أن هفت تلك النفس العطش إلى شىء مخالف، فلابد أن يكون ذلك راجعًا إلى أن فيها مبدأ آخر غير مبدأ العطش الذى يقودها كالدابة نحو الشراب. إذ أنه ليس من الممكن، كما رأينا من قبل، أن يحدث نفس المبدأ عن طريق نفس الجزء منه، وبالنسبة إلى نفس الموضوع، آثارا متعارضة.
-هذا مستحيل فعلاً.
-وبالمثل، فمن الخطأ أن نقول عن يدى قاذف السهم إنها تقذف السهم وتجذبه فى نفس الآن، فالحقيقة إن إحداهما تجذبه والأخرى تقذفه.
-يقينًا.
-أليس صحيحًا أن بعض العطشى لا يرغبون أحيانًا فى الشرب؟
-أجل، كثيرا ما يحدث ذلك.
-فماذا نقول عن هؤلاء، سوى أن فى نفسهم مبدأ يأمرهم بالشرب، وآخر ينهاهم عنه، وأن الآخر يختلف عن الأول وينغلق عليه؟
-هذا ما أعتقده.
-ألا ترى أن المبدأ الذى يقوم بمثل هذه النواهى فى النفس، إنما يأتى من العقل، بينما الاندفاع والميل ويرجع إلى الانفعالات أو الأمراض؟
-يبدو لى ذلك.
-فلنا الحق إذن فى أن نؤكد تميز كل من هذين المبدأين عن الآخر. فأما المبدأ الذى تفكر به النفس، فلنسمه العقل، وأما ذلك الذى تحب به، وتجوع

به وتعطش، وتتعرض به لكل الانفعالات. فنسميه شهوة لا عاقلة، ترتبط باللذة عند إشباع حاجات معينة.

-أجل، من الطبيعي أن نصل إلى هذا الحكم.

-فلنسلم إذن بأن لهذين المبدأين وجودا في النفس البشرية والآن، فهل ترى في الغضب وفي الجزء الغاضب من نفسنا مبدأ آخر، أم أنك تعتقد أنه يرتبط بأحد المبدأين الآخرين؟

-ربما كان يرتبط بالثاني، أي مبدأ الرغبة.

-أما أنا فأميل إلى تصديق قصة سمعتها ذات يوم، هي أن ليونتيوس Leontios ابن أجلايون Aglaion كان ذات مرة عائدا من معبد "بيريه" ورأى خارج الجدار الشمالي جثثا ممددة، شعر بالرغبة في إلقاء نظرة عليها، وأحس في الوقت ذاته بالنفور وحاول الابتعاد عنها، فظل لحظات يقاوم نفسه وقد حجب وجهه بيديه، ولكن الرغبة غلبته أخيرًا، ففتح عينيه الواسعتين وهرع نحو الموتى هاتفًا: "فلتمتع عينيك أيها التعس بهذا المنظر الرائع!". ٤٤٠

-لقد سمعت هذه القصة بدوري.

-إنها لتشهد بأن الغضب قد يكون أحيانًا في صراع مع الرغبة، وأن كليهما يختلف عن الآخر.

-هذا صحيح.

-ألسنا نلاحظ في مناسبات عديدة أن المرء عندما ينقاد لانفعالاته رغمًا عن عقله، يلوم نفسه، ويثور ضد هذا الجزء من نفسه الذي تغلب عليه، وأن الغضب في هذا النوع من الصراع ينحاز إلى جانب العقل؟ ولكني لا أظن أنك لمست في نفسك، أو في الآخرين، حالات ينحاز فيها الغضب إلى جانب الانفعال بعد أن يكون العقل قد قرر أن ذلك خطأ.

-بالتأكيد.

-وكذلك فإن المرء عندما يقتنع بأنه قد أخطأ. فإنه، كلما زادت أخلاقه كرمًا، يقل غضبه إذا ألحق به الشخص المظلوم آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى، إذا كان يرى فيها قصاصًا عادلاً، وعندئذ لا يثور غضبه عليه كما قلت من قبل.

-هذا حق:

-أما إذا رأى نفسه ضحية ظلم، فإنه يثور غضبا ويمتلئ انفعالا، ويناضل من أجل ما يعتقد أنه العدل، ويتحمل بصبر آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى حتى يكتب له النصر، ولا يكف عن جهوده الباسلة حتى يشعر بالرضى، أو يموت دونها، أو حتى يهدىء عقله من روعه ويدعوه إلى الكف عن ثورته كما يدعو الراعي كلبه إلى الهدوء.

-إن تشبيهك لمطابق تماما، خاصة وقد أكدنا أن المحاربين يخضعون مثل كلاب الحراسة للحكام، الذين هم رعاة المدينة.

-إنك تفهم فكرتي فهما رائعا، ولكن تأمل ذلك أيضا.

-ما هو؟

-لقد اتضح لنا الآن أن الغضب هو عكس ما بدا لنا منذ برهة فقد ذكرنا إنه عندما يمتلك النفس، يتجه إلى نصرة العقل.

-هذا عين الصواب.

-فهل هو متميز عن العقل أيضا، أم أنه ليس إلا حالة من حالاته، بحيث لا تكون النفس مشتملة على ثلاثة أجزاء، وإنما على جزءين، هما العقل والرغبة، أم النفس أيضا، شأنها شأن الدولة التي تشتمل على طبقات ثلاث هي الصناع والمحاربون والحكام، تنطوي على مبدأ ثالث هو الغضب، الذي يحارب في سبيل العقل، إن لم تفسده التربية السيئة؟ ٤٤١

-لابد أن يكون الغضب هو ذلك الجزء الثالث:

-أجل، إذا ثبت لنا أن الغضب يتميز عن العقل، مثلما أدركنا تميزه عن الرغبة.

-ولكن هذا أمر لا يصعب إثباته، إذ أن اليسير إدراكه حتى في صغار الأطفال: فهم منذ ولادتهم يمتلئون غضبا، بينما يبدو أن العقل لا يتمثل مطلقا في بعضهم، وأن بوادره لا تظهر لدى الجزء الأكبر منهم إلا فيما بعد.

فهتفت : هذه ملاحظة رائعة حقا : وأود أن أضيف أن سلوك الحيوانات يبرر ملاحظتك هذه، كما أن في وسعي أن أستشهد بكلمة لهوميروس ذكرتها من قبل حديثنا هذا:

"ولام أوليس قلبه وهو يدق صدره بيديه".

-ففي هذه العبارة ميز هوميروس بوضوح بين شيئين مختلفين أحدهما يلوم الآخر: هما العقل الذي تدبر فيما هو خير وشر، والغضب الذي لا يعقل.

-هذا حق.

ها نحن أولاء قد بلغنا شاطئنا بعد رحلة شاقة. ولكنا قد اتفقنا الآن على أن فى النفس الإنسانية عين الأجزاء التى توجد فى الدولة، وبنفس العدد.

-هذا صحيح.

-ألا يستتبع ذلك حتما أن تكون الدولة والفرد متصفان بالحكمة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد؟

-بلا شك.

-وأنهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد. وأن الاثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضيلة أخرى؟

-هذا ضرورى.

-أليس لنا أن نقول كذلك، يا جلوكون، إن الإنسان يكون عادلا على نفس النحو الذى تكون عليه الدولة عادلة؟

-هذه بدورها نتيجة لا خلاف فيها.

-ولكنا لم ننس بعد أن الدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات التى تكونها وظيفتها.

-محال أن نكون قد نسينا هذا.

-وعلى ذلك فإن الفرد يكون عادلاً، ويؤدى وظيفته الحقة، إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفته.

-أجل، هذا أمر ينبغى تأكيده.

-أليست مهمة العقل هى أن يأمر، لأنه حكيم، ولأن مهمته هى أن يسهر على رعاية النفس بأسرها، على حين أن مهمة الغضب هى أن يطيع العقل ويعينه؟

-بلى.

-وأليس الانسجام بين الموسيقى ورياضة البدن، كما قلنا من قبل، هو الذى يبعث التوافق فيهما، وذلك بتعهده للمبدأ العاقل وتغذيته بجميل الآراء والمعارف، وبتهدئته للثانى، وبث الرقة والوداعة فيه، عن طريق الانسجام والإيقاع؟ ٤٤٢

-يقينًا.

-فإذا ما نشأ هذان الجزءان على هذا النحو، وهذبا هذا التهذيب، وعرفا كيف يؤديان واجبهما، أمكنهما أن يتحكما فى الرغبة، التى تشغل فى نفسنا أكبر

مكانة، والتى هى بطبيعتها نهمة لا تشبع، ولا ترتوى فعندئـذ يتيقظان لحراستها، لئلا تزداد الرغبة شدة وقوة إذا ما انغمست فيما يسمى بملذات البدن، فتأبى عندئذ أن تداوم على أداء مهمتها، وتحاول أن تمسك بزمام الحكم والسيطرة، مع أنها أقل من ذلك شأنًا، وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأسًا على عقب.

-يقينًا.

-أما بالنسبة إلى الأعداء الخارجيين، فإن هذين الجزءين هما الأقدر على رعاية النفس بأسرها، ومعها الجسم، وذلك عن طريق ما يقوم به أحدهما من تفكير وتدبير، وما يقوم به الآخر من نضال يطيع فيه أوامر الجزء المسيطر وينفذ أهدافه بما فيه من شجاعة؟

-هذا صحيح.

-وهكذا فإننا نسمى الفرد شجاعًا بفضل هذا الجزء الغضبى الثانى من طبيعته، وذلك عندما تتمسك القوة الغضبية فى الإنسان، برغم ما تشعر به من آلام أو لذات، بالأحكام التى يضعها العقل بشأن ما ينبغى أن تخشاه وما ينبغى ألا تخشاه.

-تمامًا.

-كما أننا نسمى الفرد حكيمًا بفضل هذا الجزء الصغير الذى يحكم فيه، والذى يصدر تلك الأحكام التى تحدثت عنها، والذى يكون لديه فضلاً على ذلك، العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة، وبما يفيد المجموع الذى يكونونه جميعًا.

-هذا صحيح.

-وهلا يفيد هذه الأجزاء فى صداقتها وانسجامها، أن ينعقد اتفاق الجزء الآمر والجزءين المأمورين على أن تكون القيادة للعقل، وألا يحاول منافسته على السلطة قط؟

-لا شك فى أن الانسجام لا يتم إلا على هذا النحو، سواء فى الدولة وفى الفرد.

-وأخيرًا، فالفرد يكون عادلاً بفضل مراعاة المبدأ الذى ذكرناه مرارًا.

-بالطبع.

-والآن، فهل يوجد فى نظرتنا إلى العدالة أى نوع من الغموض يجعلها تبدو مختلفة عما تبدت لنا عليه فى الدولة؟

-لا أظن ذلك.

-إن لدينا طريقة نثبت بها على نحو قاطع. إذا ظل الشك يساورنا، أنها هي ذاتها كما في الدولة، وذلك بإجراء مقارنة بسيطة.

-ما هي؟

-هب أننا أودعنا مبلغا من المال لدى دولتنا أو أي فرد اكتسب بفضل طبيعته ٤٤٣ وبحكم تربيته نفس تكوينها، فهل يتصور أحد أن شخصًا كهذا يحتمل أن يختلس هذا المبلغ؟

-كلا.

-ألن يكون كذلك عاجزا عن أن ينهب المعابد، أو أن يسرق أو يخون رفاقه في حياته الخاصة، أو الدولة في الحياة العامة؟

-أجل، إنه لن يستطيع ذلك.

-كما أنه لا يحنث بيمينه قط، ولا يخون عهدا من عهوده.

-محال أن يفعل ذلك.

-أما ارتكاب الزنا، وعقوق الوالدين، وعصيان الآلهة، فتلك آثام قد يقترفها أي إنسان إلا هو.

-بالتأكيد.

-أليس ذلك راجعًا إلى أن كل جزء فيه يقوم بما يجب عليه القيام به، سواء في ذلك الجزء الآمر والمطيع؟

-هو ذلك، وليس أي سبب آخر.

-فهل أنت مقتنع إذن بأن العدالة هي القوة التي تجعل الناس والدولة على هذا النحو، أم أنك تود أن نواصل بحثنا؟

-كلا بالطبع، إني لا أشك في ذلك الحدس الذي جعلنا نشعر بأن المصادفة السعيدة قد هدتنا إلى صورة للعدالة منذ أن شرعنا في تأسيس دولتنا.

-هذا صحيح.

-لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة، التي أعانتنا على أن نكشف الأصل، هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية، ولمن ولد ليكن نجارا أن يقتصر على النجارة، وبالمثل في بقية الصناعات.

-هذا واضح.

-ولكن الواقع أن العدالة، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ، لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان، فالشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شىء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزءين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث فى السلم الموسيقى، العليا والدنيا والوسطى. وما قد يوجد بينها من أنغام. فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر فى كل متوافق منسجم، بحيث يجعل من كثرتها وحدة - بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأى عمل يتولاه، سواء فى ذلك جمع المال، أو إشباع حاجاته الجسمية، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية. ففى هذه الميادين ينظر دائمًا إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذى يسهم فى ٤٤٤ تحقيق هذا التوافق فى النفس، ويرى الحكمة فى العلم الذى يهدينا إلى مثل هذا السلوك، أما السلوك الظالم فهو فى نظره ذلك السلوك الذى يقضى على تلك الحالة المنسجمة، وأما الجهل فهو الرأى الذى يؤدى إلى مثل هذا السلوك.

-هذا صحيح كل الصحة يا سقراط.

فاستطردت قائلاً : وعلى ذلك فلا أظن أننا نكون قد جانبنا الصواب إذا أكدنا أننا قد اهتدينا إلى الإنسان العادل، والدولة العادلة، وإلى ماهية العدالة فى كل منهما.

-كلا، بالتأكيد.

-فهل نعد ذلك أمرا مؤكدا؟

-أجل نستطيع أن نفعل ذلك.

-ليكن الأمر كذلك. والآن، أظن أن من واجبنا الانتقال إلى بحث الظلم[1].

-هذا طبيعى.

-أليس الظلم بالضرورة تنافرا بين هذه الأجزاء الثلاثة، وفوضى وتعديا من كل واحد على وظائف الآخرين، وثورة من جزء معين على الكل، بحيث يزعم

---

[1] يعرض أفلاطون لموضوع الظلم بإيجاز فى هذا الموضع، لأنه سيتوسع فيه فيما بعد (فى الكتابين الثامن والتاسع).

السيطرة على النفس، على الرغم مما تقضى بـه الطبيعة التى جعلت منه مطيعًا للجزء الآمر بطبيعته؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هى مبعث الظلم والتهور والجبن والجهل، وبالاختصار كل الرذائل.

-الحق أن لهذه كلها أصلا واحدًا.

-والآن، وقد عرفنا طبيعة الظلم والعدل، ألا تتبدى لنا طبيعة الأفعال العادلة والعدالة، وطبيعة الأفعال الظالمة بوضوح تام؟

-كيف ذلك؟

-ذلك لأن الطبيعتين تشبهان تماما الأمور النافعة والأمور الضارة بها، وهما فى النفس بمثابة هذه الأشياء فى الجسم.

فسأل : كيف؟

-إن الأفعال العادلة تولد العدالة، والظالمة تولد الظلم.

-هذا ضرورى.

-والصحة إنما تكون فى و ضع عناصر الجسم فى ترتيب يخضع بعضها للبعض الآخر وفقا للطبيعة. أما المرض فيكون فى وضعها فى ترتيب مخالف لترتيبها الطبيعى.

-هذا صحيح.

-فالفضيلة هى إذن، على ما يتراءى لى، صحة النفس وجمالها وقوتها، أما الرذيلة فهى مرضها وقبحها وضعفها.

-هذا عين الصواب.

-ولكن ألا تسهم الأفعال الجليلة فى تكوين الفضيلة، والوضيعة فى تكوين الرذيلة؟

-بالتأكيد.

٤٤٥-فلم يبق أمامنا الآن إلا أن نبحث إن كان الأنفع للمرء أن يسلك وفقا للعدالة، وأن يتصرف بأمانة وعدل، سواء عرف عنه هذا المسلك أم لم يعرف، أو أن يقترف الشر ويكون ظالما، مع التهرب من العقاب ومن ضرورة التكفير عما ارتكبه من أثم.

-ولكن، يبدو لى أن من العقيم أن نتوقف الآن لنبحث هذه المشكلة يا سقراط. ذلك لأنه إذا كانت الحياة لا تعود محتملة إذا فسد تركيب الجسم، حتى لو أعطى المرء ملذات العالم وكل ما فيه من سلطان وثروة، فكيف تكون محتملة

إذا فسدت طبيعة مبدأ الحياة ذاته، حتى لو توافرت للمرء القدرة على فعل كل شيء، فيما عدا ما يخلصه من الرذيلة وما يؤدى به إلى العدالة والفضيلة؟ إن فيما قلناه عن طبيعة العدل والظلم لخير دليل على ما أقول.

-الحق أنه من العقيم أن نفعل ذلك، ومع ذلك فما دمنا قد بلغنا المرحلة التى نرى فيها بكل وضوح أن ما نقوله هو الحقيقة، فليس لنا أن نوهن عزيمتنا فى النهاية.

-كلا، بحق زوس، هذا ما يجب ألا نفعله قط.

فاستطردت قائلاً : والآن فتقترب منى لتستمع إلى رأيى فى عدد أنواع الرذيلة، أو على الأقل ما تجدر ملاحظته من أنواعها.

-إننى منتبه إليك، وما عليك إلا أن تتكلم.

-حسن، إننى لا أرى، من وجهة النظر الرفيعة التى بلغناها فى حديثنا، سوى شكل واحد للفضيلة، أما الرذيلة، فأرى لها أشكالاً متعددة.

فسأل : ماذا تعنى؟

-أعنى أنه يوجد من أنواع النفوس بقدر ما يوجد من أنواع متميزة من الحكومات.

-فكم هى هذه الأنواع؟

-إن للحكومات أنواعا خمسة، وللنفوس بدورها أنواعا خمسة.

-سمها إذن.

-إن نوع الحكومة الذى تتبعناه إلى الآن هو أحد هذه الأنواع، وإن يكن فى وسعنا أن نطلق عليه اسمين: فإذا سيطر أحد الحاكمين على الباقين، كان ذلك النوع حكومة ملكية، وإذا تقاسم السلطة عدة أشخاص، كان أرستقراطية.

-هذا صحيح.

-فهذان إذن ليسا إلا نوعا واحدا: إذ أن وجود عدة رؤساء أو وجود رئيس واحد لا يغير من قوانين الدولة الأساسية شيئًا، وذلك إذا كان هؤلاء القادة قد تلقوا التربية والتهذيب اللذين عرضا لهما.

-حقًا، إنه لا يغير شيئًا.

الكتاب الخامس

-ذلك إذن هو نوع الدولة والحكومة التى أراها خيرة قويمة، والفرد المناظر لها.

٤٤٩ وبالقياس إلى هذا النوع، تكون الأنماط الأخرى لتكوين الدولة، أو لطبيعة الفرد، أنماطا ناقصة. ولهذه الدول الفاسدة أنواع أربعة.

-ما هى؟

مركز المرأة:

وكنت عندئذ بسبيل وصف هذه الأنواع بالترتيب الذى تراءى لى أنها تتسلسل فيه، عندما تقدم بوليمارخوس، الذى كان يجلس بعيدا عن أديمانتوس، ومد يده، وأمسك بأعلى معطفه من ناحية الكتف، وجذبه إليه، ثم مال إلى الأمام وانحنى إلى جانبه، وأسر إليه بكلمات لم أسمع منها إلا هذه: "أنتركه يستمر وحده، أم ماذا نفعل؟" فقال أديمانتوس بصوت عال: "ليس لنا أن نتركه يفعل ذلك قط".

فسألت : من هذا الذى تودون أن تتركوه؟

فأجاب : أنت.

فسألت : أنا ؟ ولم ؟

فقال : يبدو لنا أنك تمضى كما تهوى، وأنك تخفى عنا جزءا عظيم الأهمية من الموضوع، وذلك لأنك لا تملك له تفسيرا. فقد قلت إن الجميع يعلمون أن كل شىء مشاع بين الأصدقاء، فيما يتعلق بالنساء والأطفال، وظننت أنك أفلت ما بهذه الملاحظة العابرة[1].

فأجبت : ألا ترى هذا صحيحا يا أديمانتوس ؟

فقال : بلى، ولكن كلمة "صحيح" فى هذه الحالة، كما فى الحالات الأخرى، تحتاج الى تفسير، حتى نرى على أى نحو يكون هذا الشيوع، اذ أن له

[1] فى الكتاب الرابع، ٤٢٣.

أنواعًا متعددة فلا تنس إذن أن تذكر لنا ذلك النوع الذى تقصده. لقد انتظرنا دهرًا، آملين أن تتحدث أخيرًا عن رأيك فى الأحوال التى يتم فيها إنجاب الأطفال وتربيتهم بعد ولادتهم، وكل ما يتعلق بشيوع النساء والأطفال كما اقترحته، إذ أننا نعتقد أن للطريقة التى يطبق بها هذا المبدأ أهمية عظمى، ٤٥٠ وخاصة بالنسبة إلى المجتمع. أما الآن، وقد انتقلت إلى نوع آخر من الحكومة دون أن توضح هذه المسائل توضيحًا كافيًا، فقد قررنا، كما سمعت، ألا نتركك تمضى أبعد من ذلك، إلا بعد أن تشرح لنا كل هذه المسائل، كما فعلت فى الأخريات.

فقال جلوكون : إننى أيضًا أضم صوتى إلى أصواتكم.

وهتف ثراسيماخوس : لا يكونن لديك أى شك، فهذا قرار بإجماع الآراء.

فقلت : إنكم لا تدرون ما تفعلون بمهاجمتكم لى على هذا النحو: فها أنتم أولاء تثيرون من جديد مشكلة هائلة فى اللحظة نفسها التى بدأت فيها أهنىء نفسى على انتهائى من بحث تركيب هذه الدولة، وكنت سعيدًا حين تركتم هذه الملاحظة العابرة تمر فى سلام، وتتبعتم ما قلته لكم حينئذ. أما الآن وقد أحييتم هذه المسألة من جديد، فلا أظنكم تعلمون ما ستثيرونه من جدل. أما أنا، فقد تنبأت بذلك من قبل، وتركت هذا الموضوع جانبًا، خشية أن يؤدى بنا إلى كثير من الصدام.

فقال ثراسيماخوس : عجبًا أتظننا قد أتينا هنا لنتسلى، أم لنسمع جدلاً ونقاشًا؟

فقلت : لقد جئنا لنتناقش دون شك، ولكن ليس إلى ما لا نهاية.

فقال جلوكون : لن يستكثر أى شخص عاقل عمره بأسره على مثل هذه المناقشات. ولكن لا تلق بالا إلينا، وأجب عن أسئلتنا دون تردد، وأعرض علينا آراءك عن شيوع النساء والأطفال بين حراسنا، وعن تربية الأطفال فى بداية عمرهم، منذ ولادتهم حتى سن التعليم المنظم، إذ يبدو أن هذه التربية على أعظم جانب من الصعوبة. فلتحاول إذن أن تذكر على أى نحو نقوم بها.

فقلت : إنك يا صديقى لا تدرك مدى صعوبة هذا الموضوع. فهو يثير من الشكوك أكثر مما صادفنا حتى الآن، ولن يؤمن أحد بأن من المستطاع تحقيق آرائى. وحتى لو آمن بذلك فسوف يشك فى أنها خير الآراء فى هذا

الصدد. لهذا ترونى مترددا فى خوض هذا الموضوع، خاشيًا أن تظنوه حديثًا عن نظام خيالى لا يتحقق.

فأجاب: لا تتردد، فإن مستمعيك أناس ليسوا بقصار النظر ولا بالعنيدين ولا متربصين بك شرا.

فقلت : يا صديقى المبجل، إنك تقول هذا لتشجعنى دون شك.

فقال : أجل.

-ولكن أثر هذا الكلام فى هو عكس التشجيع تمامًا. فلو كنت أنا نفسى مقتنعًا بصحة ما سأقول، لكان تشجيعك فى موضعه. ذلك لأن الحقيقة لو كانت فى متناول يد المرء، لكان فى وسعه أن يتحدث بكل ثقة واطمئنان أمام مستمعين أذكياء فى أهم الموضوعات التى تشغل ذهنه. أما إذا اقترح المرء رأيًا وهو لا يزال فى دور الشك والتنقيب، كما أفعل الآن، فإنه يكون عرضة للخطأ والزلل.

٤٥١ وليس معنى ذلك أننى أخشى أن يسخر منى الغير، إذ أن هذا خوف صبيانى، وإنما أخشى أن أنحرف عن جانب الصواب وأدفع أصدقائى معى إلى الخطأ فى موضوعات يؤدى الخطأ فيها إلى أوخم العواقب. وإنى لأبتهل إليك يا جلوكون ألا تثور لما سأقول الآن، وهو أنى أومن بأن ذنب المرء حين يقتل شخصا دون قصد، أهون من ذنبه حين يخدعه فى معنى الجمال والخير، والعدل فى النظم الاجتماعية. فالأجدر بالمرء إذن أن يتحمل هذه المخاطر مع أعدائه لا مع أصدقائه. ومن هنا فإن تشجيعك لا محل له.

فضحك جلوكون وقال : حسنًا يا سقراط. إذا أوقعنا حديثك فى خطأ ما، فسوف نعفيك من تهمة تضليلنا، وسنعلن أنك برىء من تهمة قتلنا وخداعنا. فلتطمئن إذن، ولتتحدث.

فقلت : حقيقة إن القاتل حين يعفى من سوء التدبير والقصد يكون بريئًا فى نظر القانون. ومن الطبيعى أن أعامل على هذا النحو.

فقال : وإذن فليس هناك ما يمنعك من أن تتكلم.

فقلت: إذن "فعلى أن أعود إلى موضوع كان من الواجب أن أعالجه من قبل، إذ أننى بعد أن عرضت للرجال وحددت دورهم، يحق لى أن أتحدث عن النساء كذلك، خاصة وقد ألححتم على ذلك.

أننى أرى أن تحديد الشروط التى ينبغى بمقتضاها للرجال الذين يولدون وينشأون على النحو الذى ذكرناه أن يتملكوا النساء والأطفال وتحديد

طرق معاملتهم لهم، هذا التحديد لا يتم على النحو الصحيح إلا إذا التزمنا الطريق نفسه الذى سرنا فيه منذ البداية، وذلك حين أخذنا على عاتقنا أن نكون محاربينا، فى خطتنا هذه، وكأنهم كلاب حراسة ترعى القطيع.

-هذا صحيح.

-فلنواصل إذن هذا التشبيه، ونتصورهم يربون وينشأون على نفس النحو، ولنر إن كانت هذه الخطة صالحة أم لا.

-وكيف ذلك؟

-هذا ما أعنيه: أنعتقد نحن أن على إناث كلاب الحراسة أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، وتصطاد معهم وتسهم فى كل ما يفعلون، أم أن عليها أن تلتزم بيتها، على أساس إنها لا تصلح إلا لرعاية صغارها بينما ينصرف الذكور وحدهم إلى العمل وإلى حراسة القطيع؟

فقال : إن على الجنسين معًا أن يقوما بكل شىء سويًا، ولكن ليس لنا أن ننسى ضعف أحدهما وقوة الآخر.

فقلت : وهل من الممكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر إن لم نغذه ونتعهده بنفس الطريقة؟

-هذا محال.

-فإذا ما فرضنا على النساء نفس مهام الرجال، فعلينا أيضًا أن نعلمهن نفس التعليم.

٤٥٢-أجل.

-وإذن فمن الضرورى أن يأخذ النساء بنصيب من هذين الفرعين من التعليم، ومن فن الحرب، وأن يعاملن نفس معاملة الرجال.

-هذا ما يؤدى إليه كلامك.

-ولكن ربما كانت فى هذه الاقتراحات أمور تبدو غريبة إذا خرجت إلى حيز التنفيذ، وذلك لمخالفتها للمألوف.

-قد يكون الأمر كذلك بالفعل.

-فماذا تراه أغرب ما فيها؟ لا شك أنه قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تماما مع الرجال فى حلبة الرياضة، ولا أعنى بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعنى المتقدمات منهن فى السن أيضًا، كالشيوخ الذين يميلون إلى رياضة أبدانهم، مع انكماش أجسامهم وقبح منظرها.

-أجل، إن هذا ليبدو غريبا حقًا إذا تأملناه من خلال العرف السائد.
-ولكن، ما دمنا قد بدأنا بعرض آرائنا، فليس لنا أن نخشى سخرية الساخرين، الذين ينتقدون ما نريد إدخاله من التجديد، لا فى موضوع تربية النساء بدنيا فحسب، بل وفى تربيتهن الموسيقية والذهنية. وتعويدهن حمل السلاح وركوب الخيل.
-الحق معك.
-حسن ، وما دمنا بسبيل الإفصاح عن آرائنا، فلنبدأ بأغرب ما فى هذا النظام، ولنبتهل إلى الساخرين أن يكفوا عن سخريتهم، وأن يكونوا جادين، وأن يذكروا أن الإغريق منذ زمن غير بعيد، شأنهم شأن معظم البرابرة اليوم، كانوا يجدون من المخجل ومن المضحك أن يرى الرجال بعضهم بعضا وهم عراة، وأنه عندما بدأ الكريتيون ومن بعدهم الاسبرطيون يتدربون على رياضة أبدانهم، وجدت دعابات ذلك العهد مجالا كبيرا فى تلك البدع. أليس هذا رأيك؟
-بلى.
-ولكنهم حين أدركوا أن الأفضل لهم، فى أدائهم لهذه التدريبات، أن يكونوا عراة، من أن يخفوا جزءا من الجسم، لم يعد العرى يبدو أمام أعينهم أمرا مضحكا، بعد أن كشف لهم العقل عما هو أصلح لهم. ومن هذا المثل يتبين لنا أن التافه وحده هو الذى يسخر من شىء غير منحط، وإن من يحاول الضحك ساخرا بشىء غير الحمق والرذيلة، إنما يرمى إلى هدف آخر غير الخير.
-هذا عين الصواب.
٤٥٣-وأول ما ينبغى أن نتفق عليه، هو مسألة إمكان تحقيق أفكارنا أو استحالته. ومن الواجب أن تعرض هذه المسألة أمام الجميع، الهازل منهم والجاد، لنرى إن كانت الطبيعة البشرية للمرأة تسمح لها بمشاركة الرجال فى أعمالهم، أم أنها عاجزة عن القيام بأى عمل من هذه الأعمال، أو هى. تستطيع القيام ببعضها ولا تستطيع القيام بالبعض الآخر، وتحت أى هذه الفئات تندرج مهمة الخدمة العسكرية. أليس لنا أن نأمل، إذا ما بدأنا مثل هذه البداية الطيبة، أن نصل إلى نتيجة لها قيمتها؟
-بالتأكيد.

-فهل تود أن نناقش أقوال المعترضين بأن نضع أنفسنا مكانهم، حتى لا يقال عنا إننا استولينا على المواقع لخلوها من المدافعين؟
-لا شيء يمنعنا من ذلك.
-فلنتكلم إذن بلسانهم قائلين "ليس ثمة داع، يا سقراط وجلوكون، لأن يعارضكما غيركما في هذه الآراء. فلقد أقررتما بنفسيكما حين بدأتما تشيدان هذه الدولة، بأن من الضروري أن يؤدي كل مهنة واحدة فحسب، هي تلك التي تتفق وطبيعته".

إني لأسلم بأننا قد أقررنا بذلك، فهذا أمر واجب.

"فهل هناك من ينكر أن بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة فرقًا هائلاً؟".

لا أحد ينكر ذلك.

"وإن ، فلابد من اختلاف العمل الذي يعهد به إلى كل منهما وفقًا لطبيعته".

لا شك في هذا.

"فكيف إذن يتسنى لك أن تتخلص من التخبط التناقض، وقد ادعيت الآن أن على الرجال والنساء أن يؤدوا نفس الأعمال، على الرغم من الفارق الهائل بين طبيعتيهما؟".

(ذلك هو اعتراضهم) فهل لديك أيها الصديق العزيز ما ترد به؟

فقال : إن الرد العاجل ليس بالأمر الهين، وكل ما في وسعي الآن هو أن أناشدك أن تتولى أنت الرد عنا، أيا كان ذلك الرد.

فقلت: الحق أن هذه وغيرها، يا جلوكون، صعاب تبدت لي منذ أمد بعيد، ومن هنا كان خوفي وترددي في خوض مسألة القانون الذي ينظم امتلاك النساء والأطفال وتعليمهما.

-والواقع أن الأمر لا يبدو هينًا.
-كلا، بالتأكيد، ولكن هذا هو ما يتعين علينا عمله. إن وقوع الإنسان في حوض صغير، أو في بحر كبير، لا يغير شيئا من واقع الأمر، وهو أن عليه أن يسبح.
-بلا شك.

-فعلينا إذن أن نبدأ السباحة بدورنا، ونحاول المضى فى النقاش، عسى أن يقابلنا حوت يحملنا على ظهره، أو تنقذنا معجزة أخرى[1].

-أجل، هذا ضرورى.

-فلنر إذن إن كان ثمة وسيلة للخروج من هذا المأزق، إننا نتفق بالفعل على أن من الضرورى أن تتولى الطبائع المختلفة مهام مختلفة، وأن طبيعة المرأة، من جهة أخرى، مختلفة عن طبيعة الرجل، ومع ذلك فنحن نصر على أن تقوم هاتان الطبيعتان المختلفتان بنفس الأعمال. أليس هذا هو ما نلام عليه؟

-هو ذاك.

٤٥٤-الحق أن لممارسة الجدل، يا جلوكون، تأثيرًا فريدا فى الناس.

-لم؟

-لأنهم كثيرا ما يدخلون دون وعى فى مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية، مع أنها ليست إلا ثرثرة، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعا لفروعه المختلفة، ولتعلقهم بالألفاظ فى محاولتهم إيقاع محدثهم فى التناقض. فعملهم ليس نقاشا، وإنما ثرثرة.

-الحق أن هذا أمر مألوف لدى الكثير من الناس. ولكن ألهذا علاقة بنا فى بحثنا لمشكلتنا الحالية؟

-يقينًا، لأنى أخشى أن نتردى نحن أيضًا فى خلاف لفظى.

-وكيف ذلك؟

-ذلك لأننا نتمسك باللفظ، ونؤكد بإصرار تام - شأن الثرثار بحق - أنه ليس للطبائع المختلفة أن تتولى نفس العمل، دون أن نقوم بأية محاولة نختبر بها نوع هذا الاختلاف أو الاتفاق فى الطبائع، وإلى أى موضوع ننسبه، وذلك حين وكلنا إلى الطبائع المختلفة أعمالاً مختلفة، وإلى الطبائع المتماثلة أعمالاً متماثلة.

-الحق أننا لم نختبر ذلك.

فاستطردت قائلا : وإذن، فكأننا بذلك نتساءل عما إذا كان للصلع ولذوى الشعر من الرجال نفس الطبيعة أم أن الطبيعتين مختلفتان، فإذا أدركنا

---

[1] الإشارة إلى قصة الموسيقار أريوت الذى اضطر، لكى يهرب من مؤامرة البحارة الكورنثيين، إلى القفز فى البحر حيث حمله حوت إلى الشاطئ فى تارنتوم (هيرودوت، ١، ٢٤).

اختلاف طبيعتيهما، فإننا نمنع إحدى الفئتين من ممارسة مهنة صنع الأحذية إذا كانت الأخرى تمارسها.

-إن هذا ليكون أمرا مضحكا بحق.

-ولكن، لم كان مضحكا؟ أليس ذلك لأننا حين وضعنا قاعدتنا لم تكن نرمى إلى قرار اتفاق الطبائع واختلافها بمعناه المطلق، وإننا لم تكن نعنى إلا ذلك النوع من الاختلاف والاتفاق، الذى يرتبط بالأعمال والوظائف ذاتها؟ لهذا قلنا إن الرجل والمرأة تكون لهما طبيعة واحدة، إذا كان لكل منهما موهبة ممارسة الطب، أليس كذلك؟

-بلى

أما الرجل الموهوب في الطب، والرجل الموهوب فى النجارة، فلهما طبيعتان مختلفتان؟

-بالتأكيد.

-وعلى ذلك، فإن رأينا أن الذكور يختلفون عن الإناث فى قدرتهم على صناعة معينة أو عمل خاص، فلنقل إن علينا أن لعهد بهذا العمل إلى أحد الجنسين فحسب. أما إذا رأينا أن الاختلاف لا يرجع إلا إلى أن المرأة تلد والرجل ينجب، فليس معنى ذلك أن المرأة تختلف عن الرجل فى المسألة التى نعرض لها، وسنظل نصر على رأينا أن على الحراس ونسائهم أن يتولوا نفس الأعمال.

-ويكون لنا الحق فى هذا الإصرار.

٤٥٥-فلنطلب الآن إلى من يعارضنا أن يذكر لنا ما هى الوظيفة أو العمل الذى يوجد فى الحياة المدنية، والذى تختلف فى أدائه طبيعة الرجل والمرأة وتتباين قدرتهما.

-عليه حقًا أن يذكر لنا ذلك.

-ربما رد علينا، كما ذكرت أنت نفسك منذ قليل، قائلا أنه ليس من السهل الإدلاء سريعا بجواب شاف، وأن الأمر يغدو هينا إذا ما أمعنا التفكير فيه.

-هذا جائز.

-فهل تود أن نرجو معارضنا أن يتتبع رأينا، فربما أمكننا أن نثبت له أنه ليس فى إدارة الدولة من مهمة تختص بها المرأة وحدها؟

-إنى لأوافقك على ذلك.

-سنوجه إليه كلامنا متسائلين: ألم تكن تعني من قولك أن شخصًا ما قد وهب القدرة على شيء معين، وآخر لم يوهب مثل هذه القدرة، إن الأول يتعلمها بسهولة، والآخر بصعوبة، وإن في وسع الأول، بعد تعليم بسيط أن يبلغ بكشوفه حدا أبعد كثيرا مما تعلمه، على حين أن الآخر لا يستطيع، بعد كثير من التعليم والتدريب، أن يحفظ ما تعلمه؟ أليس الجسم لدى الأول عبدا طيعا للروح، ولدى الثاني عقبة في طريقها؟ أهناك علامة غير هذه، نميز بها في كل حالة الموهوب من غير الموهوب؟

فقال جلوكون : سيجيب بأن من المحال الإتيان بأية علامة أخرى.

-فهل تعرف مهنة بشرية لا يتفوق الرجال في كل مظاهرها على النساء؟ دعنا لا نضيع وقتنا بالتحدث عن النسيج وصناعة الفطائر والأطعمة، التي تجيدها النساء ويستحيل أن يغلبن فيها.

-حقًا إن أحد الجنسين يتفوق كثيرًا على الآخر في كل حرفه، على وجه التقريب، ولا شك في أن كثيرًا من النساء يفقن كثيرًا من الرجال في أمور متعددة، أما إذا نظرنا إلى المسألة بوجه عام فالأمر كما تقول.

-وعلى ذلك، فليس في إدارة الدولة، أيها الصديق، من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال. ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين، فإن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل.

-هذا صحيح.

-فهل يعني ذلك أن نعهد بكل شيء إلى الرجال من دون النساء؟

-كلا بالطبع.

-إن الأجدر بنا في رأيي أن نقول أن هناك نساء موهوبات في الطب وغيرهن لم يوهبن منه شيئًا، ونساء وهبن القدرة على الموسيقى وغيرهن لم يوهبنها.

-بلا شك.

٤٥٦-أليست هناك أيضًا نساء وهبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب، وغيرهن لا يملن إلى هذه ولا إلى تلك؟

-أعتقد ذلك.

-ونساء محبات للحكمة، وغيرهن يبغضنها؟ ونساء يتصفن بالشجاعة، وأخريات بالجبن؟

-أجل.

-فهناك إذن نساء جديرات بالاشتغال بحراسة الدولة، وأخريات غير جديرات بذلك، إذ أن الصفات السابقة هي تلك التي اخترنا على أساسها حراسنا من الذكور.

-أجل، أنها هي.

-ففي المرأة إذن، كما في الرجل، طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما هي لدى الرجل.

-هذا واضح.

-فعلينا إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشاركن هذا النوع من الرجال حياة الحراس وواجباتهم، لأن قدرتهن تؤهلهن لذلك، ولأنهن يتشابهن في طبائعهن مع أولئك الرجال.

-لابد أن نفعل ذلك.

-أليس لنا أن نعهد إلى الطبائع المتشابهة بنفس الوظائف؟

-بلى.

-ها نحن أولاء إذن قد عدنا في نهاية الأمر إلى نقطة بدايتنا، وأدركنا أنه ليس مما يتعارض مع الطبيعة أن نربي الحراس النساء على الموسيقى وعلى الرياضة البدنية.

-هذا صحيح.

-وعلى ذلك، فليست القاعدة التي وضعناها خيالية أو مستحيلة التحقيق، مادامت متفقة مع الطبيعة، بل إن القاعدة المتبعة اليوم، هي حقا المضادة للطبيعة.

-يبدو لي ذلك.

-حسن، لقد أخذنا على عاتقنا أن نبحث إن كانت قواعدنا هذه ممكنة التحقيق، وإن كانت هي الأصلح في الوقت ذاته.

-أجل.

-أما أن من الممكن تحقيقها، فهذا ما اتفقنا عليه الآن.

-هذا صحيح.

وعلينا الآن أن نتبين إن كانت هي الأصلح.

-هذا أمر طبيعى.
-ألا تنفع التربية التى يتلقاها الرجل للنساء كذلك. إن كنا نود أن نربى حارسات للمدينة، ما دامت التربية موجهة إلى نفس الطبيعة؟
-بلا شك.
-والآن، أود أن أعرف منك شيئًا.
-ما هو؟
-ما هو رأيك الخاص فى الرجال. أتظن أن بعضهم خير أو شر من البعض الآخر، أم أنهم جميعا متشابهون؟
-كلا، ليسوا متشابهين.
-فلننظر فى الدولة التى شيدناها، ولنتساءل أيهم، فى رأيك، خير من الباقين: أهم الحراس، الذين يشبون على ما فرضناه عليهم من تعليم، أم الحذاءون الذين هذبتهم حرفة صناعة الأحذية؟
-يا له من سؤال!
فأجبت: لقد فهمت. وإذن فالمحاربون هم أفضل المواطنين جميعًا.
-أفضلهم بكثير.
-وكذلك المحاربات أفضل من بقية النساء جميعًا.
-أجل.
-ولكن أهناك ما هو أنفع للدولة من تنشئة أفضل نوع من الرجال والنساء؟
-كلا، ليس هناك ما هو أنفع من ذلك.
-ولكن هذه النتيجة لا تتحقق فى الرجال والنساء إلا باتباع النظام الذى حددناه للتعليم الموسيقى ورياضة البدن. ٤٥٧
-هذا صحيح.
-ومن هذا نستنتج أن النظام الذى اقترحناه ليس ممكن التحقيق فحسب، بل هو أيضًا الأفضل للدولة.
-أجل.
-وإذن فعلى نساء الحراس أن يقفن عاريات، ما دمن سيكتسين برداء من الفضيلة. وعليهن أن يشاركن الرجال فى الحرب، وفى كل الأعمال التى تتعلق بحراسة الدولة، دون أن يقمن بأى عمل آخر. وكل ما فى الأمر أن علينا أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال، بالقياس إلى ما يقوم به الرجال، وذلك نظرا

إلى ضعف جنسهن. أما الرجل الذى يسخر لمرأى نساء عاريات يتدربن من أجل كمال أجسامهن، فإنه "يجنى ثمار الضحك قبل أن تنضج"[1]، ولا يعلم لماذا يضحك، بل لا يدرى ما هو فاعل. ذلك لأن أصدق الأمثال هو ذلك الذى يقول إن المفيد جميل دائمًا، والضار هو القبيح.

-بالتأكيد.

إلغاء الأسرة بين الحراس

-ها نحن أولاء قد اجتزنا أولى العقبات فى الموضوع الذى نبحثه، وأعنى به أحكام القانون الخاص بالنساء. فنحن لم نكن فقط على صواب حين قلنا إن كل الأعمال يجب أن تقسم بين الحراس والحارسات، بل لقد أثبتت محادثتنا أيضًا أن هذه القاعدة ممكنة التحقيق ومفيدة.

-الحق أنك اجتزت الآن عقبة كأداء.

فاستطردت قائلاً : ستعترف بأنها ليست كأداء، إذا ما استمعت إلى تلك التى تليها.

-فلنتحدث إذن، ولتعرضها علينا.

-إنها تتعلق بالقانون الذى يترتب على القانون الحالى وعلى القوانين السابقة عليه.

-وما هو؟

-هو أن نساء محاربنيا يجب أن يكن مشاعا للجميع. فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم. وليكن الأطفال أيضًا مشاعًا، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه.

-الحق أن إقرار هذا القانون أصعب من إقرار سابقه، وكذلك إثبات إمكان تحقيقه ومدى ما يرجى منه من فائدة.

فقلت : أما من حيث فائدته، فلا أظن أحدا يذكر ما فى القول بشيوع النساء والأطفال من نفع جزيل، إن أمكن تحقيقه، وإنما تكون الصعوبة الكبرى فى بحث إمكان هذا الاقتراح.

-الحق أن الأمرين معا يثيران اعتراضات عديدة.

---

[1] بيت محور للشاعر بندار (الفقرة ٢٠٩).

-إنك تجمعهما سويًا، أما أنا، فأود أن أتخلص من أحدهما، إذا وافقت على أن الاقتراح مفيد، وأود أن أقصر البحث على مسألة إمكان أو استحالة تنفيذه.
-إنى أراك تسعى إلى المراوغة، ولكن عليك أن تبرهن على المسألتين معًا.

٤٥٨ فأجبت : لا مفر لى من تحمل هذه المشقة. ولكنى أطلب إليك أن تسدى إلى جميلاً، هو أن تدعنى أسرح فى الخيال قليلاً، كما يفعل أولئك الكسالى الذين اعتادوا أن يسبحوا فى أحلام اليقظة كلما ساروا على انفراد. فهؤلاء الناس لا يبحثون فى الوسيلة المؤدية إلى تحقيق أية رغبة من رغباتهم، بل لا يعبأون بهذا الأمر قط، وإنما يخشون أن يصيبهم العناء إذا بحثوا فى إمكان تحقيق ما يصبون إليه أو استحالته. فهم يتصورونه متحققًا، وبهذا وحده يخيل إليهم أنهم قد امتلكوا كل شيء فتراهم يعددون ما سيفعلونه عندما تتحقق رغباتهم، ويزيدون بذلك أنفسهم خمولاً فوق خمولها الطبيعى. وهأنذا أحذو حذوهم، وأساير نفسى فى ضعفها، فأرجيء مسألة إمكان تحقيق هذا الاقتراح إلى ما بعد، وأفترض الآن أنه ممكن، فأبحث، إذا سمحت لى، فى كيفية تنظيم الحكام لطريقة تنفيذه، وأبين كيف أن تحقيقه يجلب للدولة والحراس فوائد لا نظير لها. هذا ما سأحاول بحثه معك أولاً، أما الباقى، فسنبحثه فيما بعد، إن وافقت على ذلك.
-إننى أوافقك، فلتبدأ بحثك.

فاستطردت قائلاً : إننى لأعتقد أنه إذا كان حكامنا جديرين بهذا الاسم، وإذا كان معاونوهم من الحراس مشابهين لهم، فسينفذ هؤلاء الأخيرون ما يؤمرون به عن طيب خاطر، كما أن الأولين سيراعون فى أوامرهم قوانين الدولة، أو يتبعون روحها فى المسائل التى نترك تقديرها لهم.
-هذا طبيعى.
-فإن كنت مشرعا، فعليك أن تختار للرجال الذين انتقيتهم أقرب النساء إلى طبيعتهم، ثم تجمع بين هؤلاء وأولئك، فيكون للجنسين معا نفس المسكن ونفس الطعام، ما دام من المحظور على أحد أن يملك شيئا لنفسه، ويعيشون سويًا، ويختلطون معا فى الرياضة البدنية وفى بقية التدريبات، ويشعرون برابطة قوية تجمع بينهم بالطبيعة. أليس من الضرورى أن يحدث هذا؟

فقال : ربما لم تكن هذه ضرورة هندسية، ولكنها ضرورة قامت على الحب، وهي بالنسبة إلى البشر أقوى وأقدر على الجمع بينهم من الضرورة الأولى.

فقلت : هذا صحيح، ولكن ترك الاجتماع بين الأزواج، أو أي عمل آخر مشترك بينهم، يتم اتفاقا دون نظام، هو أمر لا تقره الشرائع ولا يسمح به الحكام في أي مجتمع يحيا مواطنوه حياة فاضلة.

-الحق أن هذا لن يكون أمرا مستحبًا.

-فمن الواضح إذن أننا نود أن تكون الزيجات أقدس ما يمكن أن تكون، وهذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج.

-هذا رأيي تمامًا.

٤٥٩-فكيف نحصل على أفضل النتائج؟ ذلك ما لا يتعين عليك إجابته يا جلوكون، إذ أنني أرى في بيتك عديدا من كلاب الصيد والطيور الأصيلة، ولابد أنك لاحظت شيئا في مسألة التزاوج والتناسل بينها.

-وما هو؟

-ألا يوجد، بين هذه الحيوانات ذاتها، ما هو خير من الباقين، وإن تكن كلها أصيلة؟

-بالطبع.

-فهل تسمح بأن يتناسل الجميع دون تمييز، أم أنك تحرص على أن يتناسل أصلحها فحسب؟

-الأصلح.

-وأيها تفضل لهذا الغرض: الأصغر، أم الأكبر، أم الناضجين؟

-أفضل الناضجين.

-وإن لم توجه مثل هذه العناية إلى تناسل طيورك وكلابك، فإن نوعها سيتدهور كثيرًا، أليس كذلك؟

-بلى.

-وهل الأمر على خلاف ذلك في حالة الخيل وغيرها من الحيوانات؟

-محال أن يتغير.

-يا إلهي! أننا سنحتاج إلى مهارة فائقة في حكامنا، إن كان هذا يصدق على جنس البشر أيضًا.

-إنه لكذلك قطعًا، ولكن لم كان يتعين أن تتوافر فيهم هذه المهارة؟

-ذلك لأنه سيكون عليهم أن يستخدموا كميات كبيرة من ذلك الدواء الذى تحدثنا عنه من قبل[1]. إذ يبدو أن طبيبا واحدًا، حتى لو لم يكن ماهرا قط، يكفى لمعالجة أناس لا يحتاجون إلى أدوية، وإنما يودون أن يتبعوا نظاما دقيقًا فى المأكل فقط، أما إذا كان استخدام الأدوية ضروريًا، فسيقتضى ذلك طبيبا ماهرًا.

-هذا صحيح، ولكن ما الذى ترمى إليه من كل ذلك؟

-يبدو لى أن الحكام سيضطرون إلى أن يلجأوا كثيرا إلى الكذب والخداع من أجل نفع تابعيهم. ولقد قلنا من قبل إن هذا النوع من الكذب نافع بوصفه دواء.

-إن لنا كل الحق فى أن نقول ذلك.

-وهكذا يبدو أن هذا المبدأ السليم سيلعب فى الزواج وفى إنجاب الأطفال دورا ليس بالهين.

-وكيف ذلك؟

-من الضرورى، تبعا للمبادئ التى أقررناها، أن يتزاوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن. ولابد من تربية أطفال الأولين، لا الآخرين، إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته. ومن الناحية الأخرى، فعلى الحكام أن يدركوا وحدهم سر هذا الإجراء، كيما يتجنبوا على قدر استطاعتهم كل خلاف داخل قطيع الحراس.

-هذا عين الصواب.

-وعلى ذلك، فسنقيم احتفالات نجمع فيها بين الشبان والشابات ونقدم فيها ٤٦٠ القرابين، ونعهد إلى شعرائنا بتأليف أناشيد تلائم حفلات الزواج. أما عدد هذه الاجتماعات السنوية، فسنترك تحديده للحكام حتى يستطيعوا أن يحتفظوا بعدد السكان ثابتًا بقدر الإمكان، مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض

---

[1] الدواء المقصود هنا هو ذلك الذى ورد ذكره من قبل فى ٣٨٩، وهو إباحة الكذب بوصفه دواء لحالات معينة، على ألا يقوم به إلا حكام مخلصون.

وغيرها من الحوادث من خسائر. فعليهم أن يحرصوا بقدر الإمكان على ألا تغدو دولتنا كبيرة أو صغيرة أكثر مما ينبغي[1].

-هذا حسن.

-يبدو لي أن عليهم اختراع نوع من القرعة المدبرة، التي يظن معها الأعضاء الأقل شأنًا أن السبب في نتيجة الاقتراح هو سوء حظهم لا تدبير الحكام.

-تمامًا.

-وفضلاً عن ذلك فإن الشبان الذين يبلون بلاء حسنا في الحروب وغيرها من المهام، يمنحون مكافآت وامتيازات منها زيادة عدد مرات معاشرتهم للنساء، إذ أن تلك في الوقت ذاته ذريعة معقولة للحصول منهم على أكبر عدد ممكن من الأطفال.

-هذا صحيح.

-أما الأطفال، فعندما يولدون، يعهد بهم إلى هيئة تتولى شئونهم، تتكون إما من رجال أو من نساء، وإما من الجنسين معًا، ما دامت المهام العامة مشتركة بين الرجال والنساء.

-حسن.

-ومن الواجب أن يعنى هؤلاء الموظفون بأبناء صفوة المواطنين، ويعهدوا بهم إلى مربيات، يقطن وحدهن مكانا خاصًا من المدينة، أما أطفال المواطنين الأقل مرتبة، وأولئك الذين يولدون وفي أجسامهم عيب أو تشويه، فعليهم أن يخبئوهم في مكان خفي بعيد عن الأعين[2].

-أجل، إذا أردنا المحافظة على نسل الحراس.

-وعليهم أن يعنوا بتغذية الأطفال، وينقلوا الأمهات إلى دور الحضانة عندما تمتلئ أثداؤهن باللبن، مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بألا تتعرف الأمهات على أطفالهن. فإن لم يكن في وسع الأمهات أن يرضعن، فلابد من إيجاد مرضعات. ومن الواجب تحديد الوقت الذي تقوم فيه الأمهات بالرضاعة بحيث لا يقمن بالسهر على الأطفال، لأن هذه وغيرها من الأعمال من شأن المربيات والخدم.

---

[1] يلاحظ أن تحديد النسل، على النحو الذي يدعو إليه أفلاطون، مستحيل لأن قواعد الزواج التي يدعو إليها تقتصر على طبقة الحراس وحدها، ولا تمتد إلى الطبقة الدنيا، التي تؤلف العدد الأكبر من سكان الدولة.

[2] قد يكون في هذا دعوة إلى قتل الأطفال المشوهين، على النحو الذي كان متبعا في اسبرطة.

-إن هذه التدابير من شأنها أن تجعل الأمومة أمرًا هينًا بالنسبة إلى نساء الحراس.
-هكذا ينبغي أن تكون، ولكن لنواصل بحث موضوعنا. لقد قلنا إن إنجاب الأطفال يجب أن يتم بواسطة أناس ناضجين.
-هذا صحيح.
-ألا تظن معي أن المدة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عامًا للمرأة وثلاثون للرجل؟
-أي الأعوام تعني؟
-أعني أن للمرأة أن تنجب للدولة أطفالا منذ سن العشرين حتى الأربعين، أما الرجل، فبعد أن يجتاز "أشد فترات العمر حماسة للسباق"، يظل ينجب أطفالا حتى الخامسة والخمسين.
٤٦١-الحق أن هذه هي الفترة التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية، عند الجنسين، أقصى مداها.
-فإذا حاول رجل أن ينجب أطفالا للدولة قبل هذه السن أو بعدها، فستهمه بأنه آثم في حق الدين والعدل، إذ أنه، لو أفلح في إخفاء ميلاد أطفاله، فمعنى ذلك أنه يأتي للدولة بأطفال لم يقترن مولدهم ببركات القرابين والصلوات التي يقوم بها الكهنة والكاهنات وكل هيئة دينية في الدولة لكل زواج، مبتهلين أن تنجب الصفوة المختارة من الناس أبناء خيرا منهم، وأن ينجب النافعون للدولة أطفالا أنفع لها منهم. أما هذا الذي يفعله أولئك، ففيه مخالفة وإباحية شنيعة.
-هذا حسن.
-وينطبق نفس الحكم على الرجل الذي بلغ سن النضوج، حين يحاول أن ينجب من امرأة بلغت نفس السن دون أن يكون الحاكم قد جمع بينهما: إذ أن الطفل الذي يهباه للدولة في مثل هذه الظروف، دون أن يكون القانون أو الدين قد باركهما، لا يكون بالنسبة إلينا إلا لقيطًا.
-هذا عين الصواب.
-فإذا تجاوز الرجل أو المرأة سن الإنجاب للدولة. فأرى أن نترك للرجال حرية الاختلاط بمن يشاءون من النساء، فيما عدا بناته. وبنات بناته، أو أمه أو جدته، ونترك للنساء نفس الحرية، مع استثناء الأبناء والآباء والأحفاد والأجداد. ولكنا

إذ نترك لهم تلك الحرية، ينبغى أن ننبههم إلى أن يحرصوا كل الحرص على ألا ينجبوا للدولة أى طفل، فإذا لم تفلح احتياطاتهم، فليضعوا فى أذهانهم أن يتخلصوا منه لأن الدولة لن تستطيع أن تربى طفلاً كهذا.

-تلك تدابير حكيمة. ولكن على أى نحو يميزون آباءهم وبناتهم وغيرهم من الأقارب الذين ذكرتهم؟

-لن يستطيعوا تمييزهم قط. وإنما ينبغى أن ينظر الرجل، منذ الوقت الذى يبدأ فيه زواجه، إلى كل الأطفال الذين يولدون فى الشهر السابع أو العاشر، الذكور منهم على أنهم أبناؤه، والإناث على أنهن بناته، وعلى هؤلاء الأطفال أن يدعوه بالأب، وعليه أن يعد أبناء هؤلاء أحفادا له، كما يعدونه هم جدا لهم، وامرأته جدة لهم. كذلك ينبغى أن ينظروا إلى الأطفال الذين يولدون فى الفترة التى ينجب فيها آباؤهم وأمهاتهم على أنهم أشقاء وشقيقات لهم، وبهذا يمتنعون فيما بينهم، كما ذكرت، عن كل اختلاط جنسى. ومع ذلك فإن القانون يسمح بزواج الأخ من الأخت، إذا شاء الاقتراع ذلك، وإذا ما أيدته نبوءة دلف.

-هذا عين الصواب.

-على هذا النحو، أو ما يشابهه، سيكون شيوع النساء والأطفال بين الحراس فى الدولة. وعلينا الآن أن نثبت فى حوارنا إن كانت هذه الطريقة ستتفق مع بقية أركان دستورها، وتمثل أسمى قواعده، أليس كذلك؟

٤٦٢-بلى.

-أليس علينا، لكى نصل إلى اتفاق، أن نتساءل ما هو أعظم خير يجب على المشرع أن يضعه نصب عينيه فى سن قوانينه التى تكفل النظام فى الدولة، وما هو أكبر شر يحرص على تجنبه فيها، وكذلك إن كانت اقتراحاتنا تتمشى مع ذلك الخير وتبتعد عن ذلك الشر؟

-هذا ضرورى ولا شك.

-أليس شر ما فى الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتًا، وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها؟

-لابد أن يكون الأمر كذلك.

-ولكن أليس ما يجمع بين الناس هو اشتراكهم فى المسرات والآلام، عندما يشعر كل المواطنين، على قدر المستطاع، بنفس القدر من الأفراح لما يصيبهم من نجاح، أو الأحزان لما يصيبهم من إخفاق؟

-هو كذلك بالتأكيد.

-وبالعكس، أليس ما يفرق وحدتهم هو الأنانية فى الأفراح والأحزان، عندما يمتلئ البعض فرحًا والبعض الآخر حزنًا من جراء حادث يقع للدولة، أو لأفراد فيها؟

-بلا شك.

-هذه الفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم، فى المجتمع لا يستخدمون كلمات "ملكى"، و"ليس ملكى" و"لغيرى"، "ليس لغيرى"، بالنسبة إلى أشياء واحدة.

-تمامًا.

-وعلى ذلك فأصلح الدول هى تلك التى يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى نفس الأشياء.

-إنها هى الأصلح بالفعل.

-مثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد. فعندما يشعر المرء منا بألم فى إصبعه مثلاً، فإن المجموع الذى يكونه الجسم والنفس، والذى يخضع لمبدأ واحد يحكمه، يشعر بنفس الألم، ويتألم الكل مع العضو الجريح، ومن هنا نقول إن الإنسان يحس ألمًا فى إصبعه، وكذلك نقول عن كل عضو آخر فى الإنسان ان الإنسان كله هو الذى يتألم، أو يسر إذا تم له الشفاء.

فقال : إن الأمر لكذلك بالفعل. ولأقل ردا على سؤالك أن خير حكم فى الدولة هو الذى يقترب كل الاقتراب من أنموذج الفرد.

-فإذا وقع لمواطن واحد أمر، خيرا كان أم شرا. فإن دولة كهذه هى التى تسارع إلى القول إن هذا الأمر وقع لجزء منها، وتطرب أو تتألم معه.

-هذا ما ينبغى أن يكون، إن كان تنظيم الدولة سليمًا.

-فعلينا الآن أن نعود إلى دولتنا، ونرى إن كانت النتائج التى انتهينا إليها فى حديثنا تنطبق عليها بوجه خاص، أو تنطبق بصورة أكمل على دولة أخرى.

-فلنبحث هذه المسألة إذن.

٤٦٣-أليس فى بقية الدول، كما فى دولتنا، حكام ورعايا؟

-بلى.

-ألا يطلق عليهم جميعًا اسم المواطنين؟
-بلا شك.
-ولكن، إلى جانب اسم المواطنين هذا، ماذا يطلق الشعب فى الدول الأخرى على حكامه.
-إنه يطلق عليهم اسم السادة فى معظم هذه الدول. أما فى الديمقراطيات، فيسميهم حكومة فحسب.
-وأى اسم يطلقه الشعب فى دولتنا على حكامه، إلى جانب اسم المواطنين؟
-إنهم فى نظره حماة وراعون له.
-وكيف ينظر هؤلاء إلى الشعب؟
-إنهم ينظرون إليه على أن أفراده هم دافعو أجوره ومقدمو غذاءه.
-وكيف يعامل حكام الدول الأخرى شعوبهم؟
-كالعبيد.
-وكيف يتعامل الحكام فيما بينهم؟
-كزملاء فى السيطرة.
-وفى دولتنا؟
-كحراس لقطيع واحد.
-ألا يحدث فى الدول الأخرى أن يعامل حاكم زميلا له معاملة الصديق، وآخر معاملة العدو؟
-هذا ما يحدث فى كثير من الأحيان.
-عندئذ يعتقد، ويقول، أن مصالح صديقه هى مصالحه، أما مصالح الآخرين فليست من شأنه.
-أجل.
-ولكن، أهناك من بين حراسك من يمكنه أن ينظر إلى أحد زملائه أو يعامله على أنه غريب عنه؟
-هذا محال، ما دام يؤمن بأن كل من يراهم أخوة له أو أخوات وآباء أو أمهات، وأبناء أو بنات، وأحفاد أو أجداد.

فقلت : هذا حق، ولكن هل تود أن يقتصر الأمر على استخدام أسماء الأقارب هذه، أم أنك تود أيضًا أن يسلك المواطنون بأسرهم وكأنهم أسرة حقيقية، وأن يبدو لآبائهم كل ما يأمر به قانون الأبوة من تبجيل ورعاية وخضوع

لأولئك الذين بعثونا إلى الوجود، وإلا لما كان لهم أن ينتظروا خيرا من الآلهة، ولا من الناس، إذ أنهم لو سلكوا على نحو مخالف لما طلبناه منهم، لكانوا فى ذلك منحازين إلى جانب الإثم والظلم. أليست هذه فى رأيك هى القواعد التى يتعين على كل المواطنين أن يرددوها على مسامع الأطفال، حتى يسلكوا بمقتضاها إزاء أولئك الذين ننبئهم بأنهم آباؤهم أو أقرباؤهم على أى نحو آخر؟

فقال : الحق أن هذه هى القواعد، لأنه من التناقض أن يرددوا بألسنتهم دائمًا أسماء الأقارب هذه، دون أن يطبقوها على سلوكهم.

-ففى دولتنا يتمثل ما قلناه من قبل أكثر مما يتمثل فى أية دولة أخرى، إذ أنه لو أصاب مواطنيها خير أو شر، فسيقول كل فرد آخر إن شئون هو ذاته تسير على ما يرام، أو على غير ما يرام، وبذلك يستخدمون جميعًا هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى نفس الأشياء.

-هذا صحيح كل الصحة.

٤٦٤-ألم نضف إلى ذلك أن تلك الطريقة فى التفكير وفى الحديث من شأنها أن تؤدى إلى اشتراك الجميع فى نفس اللذات والآلام؟

-أجل، وكنا على حق فى ذلك.

-وإذن، ففى دولتنا، أكثر من أية دولة أخرى، سيشارك المواطنون فى نفس الشئون التى يسمونها شئونهم العامة، وهذه المشاركة تؤدى إلى اشتراك كامل فى الآلام والأفراح.

-هذا صحيح.

-فإلام ننسب هذه النتيجة، إن لم يكن إلى دستورنا العام، وإلى شيوع النساء والأطفال بين حراسنا بوجه خاص؟

-هذا أمر مؤكد.

-ولكنا قد سلمنا بأن وحدة المشاعر هذه هى أعظم خير يصيب الدولة، عندما شبهنا الدولة التى أحسن تنظيمها بجسم يشاطر بأسره كل عضو فيه ملذاته وآلامه.

-أجل، وكنا على حق فى ذلك.

-وإذن فقد ثبت لنا أن شيوع النساء والأطفال بين الحراس هو أصل الخير العظيم.

-هذا أمر مؤكد.

-ولأضف إلى ذلك أن كلامنا هذا يتمشى مع ما قلناه من قبل، من أن على محاربينا ألا يقتنوا بيوتًا ولا أراضي ولا أى شيء يمتلكونه وحدهم، وإنما هم يتلقون من الباقين غذاءهم مكافأة لهم على خدماتهم. فيتقاسمونه فيما بينهم، وعلى هذا النحو وحده يكونون حراسا بالمعنى الصحيح.

-هذا صحيح.

-ولنتساءل مرة أخرى: هل يشك أحد فى أن القواعد التى وضعناها من قبل، وتلك التى نضعها الآن، تسهم فى جعلهم حراسا بمعنى الكلمة، فتحول بينهم وبين بذر بذور الشقاق فى الدولة بإصرارهم على استخدام كلمة "ملكى"، لا بالنسبة إلى شيء واحد، بل كل بالنسبة إلى شيء معين، بحيث يحاول كل على حدة أن يغتصب ما يمكنه أن يحصل عليه ليضعه فى بيت خاص به، يضم امرأته وأطفاله هو وحده فيكون هؤلاء جميعًا مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده، لأنهم لا ينتسبون إلا إليه. أما إذا اعتقدوا، على عكس ذلك، أن مصالحهم مشتركة بينهم جميعًا، فسيتجهون جميعًا إلى نفس الهدف، ويحسون بنفس المشاعر من آلام ومسرات، بقدر ما يكون هذا الوفاق ممكنًا.

-هذا صحيح كل الصحة.

-وعندما لا يعود لأى واحد من الممتلكات إلا شخصه، ويصبح كل ماعدا ذلك مشاعا بين الجميع، ألن تختفى القضايا والاتهامات المتبادلة بدورها، ويتخلصوا من كل الخلافات التى تنجم عن المال وعن الروابط العائلية؟

-إنهم ليتخلصون منها حتمًا.

-فلن تكون لديهم إذن قضايا مدنية أو جنائية. فإذا ما هاجمهم أشخاص فى مثل أعمارهم، فسيكون من حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم، وسنعلن أن هذا أمر مشروع، فيكون من المحتم عليهم، بناء على ذلك، أن يحتفظوا بأبدانهم سليمة صالحة.

-هذا حسن.

٤٦٥-ولهذا القانون حسنة أخرى، هى أنه إذا اختلف شخص مع آخر وشفى غليله بنفسه، كما قلت، فإن الاحتمال أقل فى أن يسفر الشجار عن نتائج وخيمة.

-يقينًا.

-أما الأكبر سنًا، فسوف نمنحه سلطة التحكم فيمن هم أصغر منه، ومعاقبتهم.

-هذا واضح.

-ومن الطبيعى أن يؤدى ذلك إلى إحجام صغار السن عن إهانة من هم أكبر منهم سنًا، أو التعدى عليهم بالضرب، ما لم يكن ذلك بأمر من الحكام، أو عن التعرض لهم بأى نوع من الأذى: فهناك حارسان كافيان لنهيه عن ذلك: هما الرهبة والتبجيل، إذ يمنعه التبجيل من أن يمس شخصًا قد يكون أباه، وتنبئه الرهبة بأن الآخرين سيهبون للدفاع عمن هاجمه، إذ أنهم قد يكونون أبناءه، أو إخوته، أو آباءه.

-هذا ما يحدث فى مثل هذه الحالة.

-وهكذا فإن قوانيننا تكفل استتباب الأمن بين محاربينا.

-إنه لأمن تام.

-فإذا لم يعرف الشقاق إليهم سبيلاً، فليس لنا أن نخشى من أن يدب الشقاق بين بقية سكان المدينة والحكام، أو فيما بين هؤلاء السكان أنفسهم.

-كلا بالتأكيد.

-أما الشرور البسيطة سيتخلصون منها، فلست أرى ما يحملنى على الإفاضة فى وصفها: فهم لا يشعرون بالحسد الذى ينظر به الفقراء إلى الأغنياء، ولن يتعرضوا للمتاعب والآلام التى تجلبها تربية الأطفال والحرص على جمع المال للإنفاق الضرورى على الخدم، والذى يؤدى إما إلى الاستدانة، وإما إلى التهرب من الديون، أو إلى تكديس المال بأى ثمن، من أجل تسليمه إلى الزوجات والخدم لينفقوه، وغير ذلك من المتاعب المتعددة، التى تستوجبها كل هذه المسائل، وهى متاعب أوضح وأحط وأتفه من أن نطيل الحديث عنها.

-أجل، إنها لمتاعب مألوفة تمامًا.

-فإذا ما تخلص محاربونا من كل هذه المتاعب، فستكون حياتهم أسعد من حياة الأبطال المنتصرين فى الألعاب الأوليمبية.

-وكيف ذلك؟

-ذلك لأن هؤلاء المنتصرين لا يستمتعون إلا بقدر ضئيل مما يستمتع به محاربونا، إذ أن انتصار محاربينا أروع، وترحيب الشعب بهم أعظم: فهم بنصرهم إنما ينقذون الدولة بأسرها، والجائزة التى ينالونها أثمن "إذ تتكفل الدولة بكل حاجاتهم وحاجات أبنائهم، وتظل تغدق عليهم أنواع التكريم طوال حياتهم، وتواريهم بعد مماتهم فى قبور تليق بمكانتهم.

-ذلك هو التكريم المجيد حقًا.

-أتذكر أن أحدًا لا أذكره[1] قد لامنا، خلال حديثنا، على أننا لن نجعل محاربينا سعداء، ما دام في وسعهم أن يقتنوا كل ما يقتنيه غيرهم من المواطنين، ولكنهم مع ذلك لا يملكون شيئًا؟ لقد أجبناه عندئذ بأننا سنعود إلى هذه المسألة في الوقت المناسب، ولكنا شغلنا وقتًا ما بجعل محاربينا محاربين كاملين، وبتهيئة أكبر قدر من السعادة للدولة في مجموعها، لا لفئة معينة من مواطنيها.

-إني لأذكر ذلك.

-فلنعد الآن إلى الحياة التي يحياها حراسنا. فإذا ما اتضح لنا بحق أنها أجمل وأسعد من حياة أبطال الألعاب الأولمبية، أتظن أن من الممكن مقارنتها بحياة الحذائين أو غيرهم من الصناع والعمال؟

-إنها لا تقارن بها على الإطلاق.

-وفي رأيي أن الأجدر بي هو أن أكرر هنا ما قلته من قبل، وهو أنه إذا كان الحارس يتوق إلى سعادة لا تتمشى مع طبيعته بوصفه حارسًا. وإذا لم يقنع بتلك الحياة الرقيقة والمضمونة في الوقت نفسه، التي هي في نظرنا خير حياة، وإذا ظل يتعلق بفكرة حمقاء خطرة عن السعادة تدفعه إلى محاولة تملك كل ما في الدولة، ما دام يستطيع ذلك، فعندئذ سيدرك أن هزيود كان على حق حين قال: "إن النصف هو، على نحو معين، أكثر من الكل"[2].

فقال : لو استشارني لأشرت عليه بأن يقنع بحياته كما هي.

-وإذن فأنت توافق على أن تشترك النساء مع الرجال في كل شيء، كما قلنا من قبل، أعني في شئون التربية والأطفال وحراسة بقية المواطنين، وأن على النساء، سواء ظللن في المدينة، أم ذهبن إلى الحرب، أن يسهمن في حراسة الدولة، ويشتركن مع الرجال، كما تفعل إناث الكلاب حين تشارك ذكورها في الصيد والحراسة، وأن يتقاسمن معهم كل شيء؟ أتوافق على أن يفعلن كل هذا بقدر ما في وسعهن، وألا يتجاوزن النظام الذي وضعته الطبيعة بين الرجل والمرأة، وذلك في الأمور التي خلقت للجنسين القدرة على التعاون فيها؟

-أوافق على ذلك.

---

[1] كان ذلك اعتراض أديمانتوس في مستهل الكتاب الرابع (٤١٩).

[2] الأعمال والأيام، ٤٠: "ياللحمقى، الذين لا يعرفون كم يزيد النصف على الكل..".

-وإذن، فلم يبق أمامنا إلا أن نبحث إن كان من الممكن أن نجعل بين البشر تلك الوحدة الجامعة التي نلمسها لدى بقية الحيوانات، وما هي الوسائل المؤدية إلى ذلك.
-لقد نبهتني إلى ذلك، وكنت على وشك أن أحدثك فيه.
-أما عن الحرب، فأظن أن طريقتهم فيها واضحة.
-كيف؟
-إن الرجال والنساء سيذهبون إلى ميدان القتال معًا، بل سيصحبون معهم من يستطيع ذلك من أبنائهم، حتى يتعلم هؤلاء هذه الحرفة، شأنها شأن أية حرفة أخرى، بأن يلاحظوا ما يتعين عليهم أن يقوموا به عندما يشبون. وليس لهؤلاء الأطفال أن يكتفوا بالمشاهدة، بل إن عليهم أن يكونوا رسلاً ومساعدين في كل ما يتعلق بالحرب، وأن يقوموا بخدمة آبائهم وأمهاتهم. ألم تلاحظ ما يحدث ٤٦٦ في بقية المهن وكم من المرات يخدم ابن صانع الفخار أباه ويلاحظه وهو يعمل، قبل أن يتمكن هو ذاته من صنع الفخار بنفسه؟
-لقد لاحظت ذلك بالفعل.
-فهل يكون حراسنا أقل حرصًا من صناع الفخار على تربية أبنائهم بجعلهم يشاهدونهم ويكتسبون خبرة في عملهم؟
-هذا محال بالطبع.
-وفضلاً عن ذلك، فإن شجاعة كل حيوان في قتاله تزداد إن كان صغاره إلى جانبه.

فقال : هذا صحيح، ولكن الخطر ليس ضئيلاً، يا سقراط في حالة الهزيمة، وهي حالة ليست نادرة في الحروب. فإذا ما جر الآباء أبناءهم معهم إلى الهلاك، لأصبحت الدولة عاجزة عن تعويض الخسارة.

فقلت : إن ما تقوله هو الحق، ولكن أتظن أولاً أن من الواجب أن نرتب الأمور بحيث لا نعرضهم للخطر؟
-كلا، ليس هذا ما أقصده على الإطلاق.
-فإذا كانت هناك حالة يتعين فيها مواجهة الخطر، أليست هي تلك التي يخرج منها المرء أحسن مما كان إذا سار كل شيء على ما يرام؟
-أجل، بكل تأكيد.

-وهل تظن أننا نصل إلى نفع قليل لا يستحق ما يتعرض له المرء من خطر، إذا ما مكنا أولئك الذين سيكونون محاربين في يوم ما، من أن يشاهدوا الحرب منذ طفولتهم؟

-كلا، فالحق أن النفع جزيل من وجهة النظر التى نتحدث عنها.

-وإذن، فلابد من أن نرتب الأمور بحيث يشاهد الأطفال الحرب مع الحرص على سلامتهم، وهذا خير حل ممكن، أليس كذلك؟

-بلى.

-ألا يكون آباؤهم، أولاً، على أكبر قدر من بعد النظر، بحيث يمكنهم أن يعرفوا مقدمًا الحملات الخطرة والحملات التى لا خطر فيها؟

-هذا معقول.

-وبذلك يصحبونهم إلى الحملات غير الخطرة ويحرصون على إبعادهم عن الحملات الخطيرة.

-تمامًا.

-كما أنهم لن يختاروا للإشراف عليهم أقل المحاربين قدرة على ذلك، وإنما يختارون أولئك الذين تسمح لهم خبرتهم وسنهم بأن يكونوا خير مرشدين وأصلح موجهين.

-هذا ما يجدر بهم فعله.

-وعلى الرغم من كل ذلك، فلابد من أن نعترف بأن الأمور كثيرا ما تسير على غير ما نتوقع.

-بالتأكيد.

-فلكى نقيهم مثل هذه المفاجآت، يتعين علينا، أيها الصديق، أن نمنحهم أجنحة منذ طفولتهم كى يمكنهم، إذا دعت الضرورة، أن يفروا طائرين.

فتساءل : ماذا تعنى؟

-أعنى أن من الضرورى أن نعلمهم ركوب الخيل فى أول فرصة ممكنة، فإذا تعلموا الفروسية، اصطحبناهم ليشاهدوا الحرب لا على خيل شرسة جامحة، بل على أسرع الخيل وأسلسها قيادة. فتلك خير طريقة ينجون بها بأنفسهم وقت الشدة، مسرعين وراء مرشديهم الكبار.

-إن فكرتك لتبدو لى رائعة حقًا.

٤٦٨ فاستطردت قائلاً : وفي الحرب، كيف ننظم علاقات الجند بعضهم ببعض، وصلاتهم بالعدو؟ فلتر إن كانت فكرتي صائبة.

-وما هي؟

-إذا هرب أحد الجنود من الصفوف وألقى سلاحه، أو اقترف أي فعل مشابه من أفعال الخيانة، ألا ينبغي أن ننزله إلى مرتبة العمال؟

-لابد من ذلك.

-وإذا استسلم أحدهم حيا للأعداء، ألا يجدر بنا أن نهديه إلى أولئك الذين أسروه، ونترك لهم حرية التصرف في غنيمتهم؟

-يقينًا.

-أما ذلك الذي يفوق الباقين شجاعة، ألا ترى أن على الشباب والأطفال أن يضعوا فوق رأسه الأكاليل، كل بدوره، في ميدان القتال؟

-هذا رأيي.

-ثم يصافحونه بعد ذلك؟

-أجل.

-ولكن، هناك شيء أعتقد أنه لن يحظى بموافقتك.

-وما هو؟

-هو أن يتبادل القبلات معهم جميعًا.

فقال : إني ، على العكس من ذلك، أوافق على هذا كل الموافقة. وأود أن أضيف إلى هذه القاعدة أن كل من معه ينبغي ألا يأبى عليه قبلة خلال المعركة إن شاء، وبهذا نضمن أنه إذا كان أحد المحاربين مفتونًا بشاب أو فتاة، فسيزداد حماسة لإحراز النصر.

فقلت "هذا عظيم، ولا تنس أننا قد ذكرنا من قبل أن المواطنين الشجعان سيمنحون فرصا للزواج تفوق فرص الآخرين، وأننا سنختار لهم نساء كثيرات مشابهات لهم، لينجبوا أكبر عدد ممكن من الأطفال.

-هذا ما قلناه بالفعل.

-وهاك الآن طريقة أخرى، نقتبسها عن هوميروس، لتمجيد هؤلاء الشبان بما يستحقونه. فقد قال هوميروس[1] أن أجاكس حين أظهر شجاعة فائقة في

---

[1] الإلياذة، ٨، ٣٢١ – ٣٢٢.

المعركة، قدمت لهم قطعة طويلة من لحم النخاع، وهى علامة تقدير تلائم بطلا فى عنفوان قوته، فيها تكريم لشجاعته وتقوية لعضلاته فى الوقت ذاته.
-هذا حسن جدًا.
-وإذن، فسنتبع، فى هذه النقطة على الأقل، نصيحة هوميروس، أى أننا نحن بدورنا، سواء فى أعياد التضحية وفيما يماثلها من الحفلات سنمجد الشجعان لشجاعتهم، لا بالأناشيد والأوسمة التى تحدثنا عنها فقط، بل بمنحهم أرفع مراتب الشرف، وبتقديم اللحوم والكنوس المترعة إليهم، وبذلك نزيدهم قوة على قوتهم، ونعبر فى الوقت ذاته عن إعجابنا العظيم بكل شجاع وشجاعة.
-هذا خير ما يقال.
-وها هى ذى مسألة أخرى: ألن تقول عن أولئك الذين استشهدوا فى القتال بعد أن أظهروا شجاعة فائقة أنهم ينتمون إلى جنس الذهب؟
-بلا أدنى شك.
٤٦٩-ولكن ألا نؤمن، مثل هزيود، بأن رجال هذا الجنس "يتحولون إلى أرواح أرضية مقدسة، رفيعة، تمنع عن الفانين الشرور، وتسهر على حمايتهم"؟[1].
-سنؤمن بذلك ولا شك.
-وسنسأل أصحاب النبوءة أن ينبئونا عن أى الجنازات وأى التكريمات أليق بهؤلاء الذين يجمعون بين صفات البشر والآلهة معًا، وندفنهم كما تشير علينا النبوءة[2].
-هذا ما سنفعله.
-ومنذ أن ندفنهم نظل نرعى قبورهم ونبجلها كما لو كانوا أرواحًا ملائكية بحق، وسنقدم نفس هذه التكريمات لأولئك الذين يموتون بالشيخوخة أو بغيرها، بعد أن يكونوا قد امتازوا فى حياتهم بفضيلة رفيعة.
-هذا هو العدل.
-والآن، فماذا يكون سلوك جنودنا إزاء الأعداء؟
-فى أى شىء؟

---

(1) الأعمال والأيام ١٢٢.

(2) أى نبوءة دلف.

-أولاً. فيما يتعلق بالعبودية، أترى من العدل أن تنزل مدينة يونانية إلى مرتبة العبيد؟ أليس علينا أن ننهاهم عن ذلك. على قدر استطاعتنا، حتى بالنسبة إلى بقية الدول، وأن نعودهم احترام الجنس اليوناني، وهو إجراء يكفل لنا تجنب الوقوع عبيدا في أيدي البرابرة.

-هذا ما يتعين علينا أن نتجنبه بكل وسيلة.

-وعلى ذلك، فلن يكون لنا نحن عبيد إغريق، وسننصح بقية اليونانيين بأن يحذوا حذونا.

-الحق أن هذا رأيي. فإن استمعوا إلى نصحنا، فسيوجهون قواهم نحو البرابرة، وسيكفون عن كل حرب فيما بينهم.

فأضفت : والآن، أتوافق على سلب الموتى بعد النصر أي شيء ماعدا أسلحتهم؟ أليست هذه للجبان حجة يتذرع بها حتى لا يتقدم لمواجهة العدو، وإنما يظل منحنيًا فوق جثة وكأنه يؤدي واجبًا لا مفر منه؟ الواقع أن هذا النهب طالما أودى بجيوش عديدة.

-هذا مؤكد.

-ألا ترى أن من الجشع المرذول أن ينهب المرء ميتا؟ إن في معاملة الجثة كأنها عدو وضاعة نفس لا تليق إلا بالنساء، إذ أن العدو الحقيقي وهو الروح. قد تلاشى، ولم يترك مكانه سوى الأداة التي كان يحارب بها. وما أشبه من يفعلون ذلك بالكلاب التي تهجم على الحجر الذي ضربها، دون أن تمس من ألقاه.

-ليس هناك أي فارق بينهما بالفعل.

-فعلينا إذن أن نكف عن نهب الموتى، وندع للعدو فرصة سحب جثثهم.

-أجل، هذا ما يجب فعله حقًا.

-وعلينا ألا نحمل أسلحتنا إلى المعابد، لنعلقها على الجدران، وأخص بالذكر الأسلحة اليونانية، إن كنا نحرص على إبداء ولائنا لبقية اليونانيين. وعلينا أن نحرص بوجه خاص على ألا ندنس معبدًا بجلب غنائم إليه من شعبنا، مالم تقرر النبوءة غير ذلك. ٤٧٠

-هذا عين الصواب.

-وماذا يكون سلوك الجنود إزاء العدو، من حيث تخريب الأرض وحرق البيوت الإغريقية؟

-إنني أود أن أستمع إلى رأيك أنت.

-ان رأيى هو ألا يقع تخريب ولا حرق. وأن يقتصر الأمر على الاستيلاء على محصول السنة. أتود أن أذكر لك السبب؟

-يقينًا.

-انه ليبدو لى أن وجود كلمتين تعبران عن الحرب والنزاع المحلى يعنى أن هناك اختلافًا فى الطبيعة بين الاثنين. أعنى الصراع بين أناس من نفس البلد والجنس، والصراع مع أناس غرباء. فالعداء بين الأقارب يسمى نزاعًا محليًا. وبين الأجانب يسمى حربًا.

-هذه التفرقة دقيقة كل الدقة.

-أليس من الدقة أيضًا أن نقول أن الشعوب اليونانية تجمعها رابطة القرابة ووحدة الأصل، وتختلف عن البرابرة فى الجنس والدم؟[1].

هذا صحيح.

-فإن قاتل اليونانيون البرابرة، أو البرابرة اليونانيين، فعندئذ نقول إن بين الفريقين حربا، وإنهما بطبيعتهما أعداء، وإن هذه العداوة تستحق اسم الحرب. أما إذا قاتل اليونانيون بعضهم بعضا، فلنقل أن القرابة بين الفريقين لم تنعدم، ولكن اليونان فى هذه الحالة تبدو مصابة بداء الانشقاق على نفسها بحيث يكون اسم النزاع المحلى هذا هو ما ينطبق على هذه العداوة.

-أنى لأوافق على ذلك. فأفكارى فى هذا الشأن هى أفكارك.

-فلنتأمل الأمور إذن فى ضوء هذا التعريف الذى اتفقنا عليه. فحيثما يشب نزاع وتنقسم الدولة، ويعمد أحد الفريقين إلى تخريب حقول الفريق الآخر وهدم بيوته، عندئذ تستطيع أن تتصور إلى أى حد يكون ذلك أمر مرذولا. فليس ثمة جماعة محبة لوطنها تجرؤ على تمزيق الأرض التى هى أمها ومصدر غذائها، وإنما المعقول أن يكتفى الغزاة بالاستيلاء على محصول المهزومين، وعليهم أن يذكروا أنهم سيصلون يومًا إلى وفاق، ولن يظلوا فى حرب دائمة.

-الحق أن هذه الطريقة فى التفكير أقرب إلى الإنسانية من سابقتها.

-ولكن ألن تكون الدولة التى تريد تشييدها دولة يونانية؟

-هذا ضرورى.

-ألن يكون مواطنوها خيرين متمدينين؟

---

[1] كان أفلاطون يشعر شعورًا قويًا بوحدة الأصل لدى الأمة الإغريقية، وإن لم يستطع أن ينكر الخلافات القوية التى تفرق بين البلاد اليونانية.

-بالطبع.
-ألن يكونوا محبين لليونان، يشعرون بانتسابهم إليها ويشاركون بقية اليونانيين دينهم؟
-يقينًا.
٤٧١-وعلى ذلك فإنهم إذا اختلفوا مع يونانيين، فإن خصومتهم هذه لن تكون إلا نزاعًا محليًا، ما دامت تنشب بين أقرباء، ولن يطلقوا عليها اسم الحرب؟
-بلى.
-وهكذا فإنهم يمضون في خلافهم واضعين نصب أعينهم أنهم سينتهون يومًا ما إلى الوفاق.
-بالتأكيد.
-ولذا تراهم يحاولون أن يبثوا في خصومهم فضيلة التعقل، ولا يمضون في عقابهم إلى حد استعبادهم أو إفنائهم، وإنما ينظرون إليهم على أنهم أصدقاء يمكن إصلاحهم، لا على أنهم أعداء.
-أنه لكذلك بالفعل.
-ولما كانوا يونانيين، فهم لن يخربوا بلاد اليونان ولن يحرقوا بيوتها، ولن ينظروا بعين العداوة إلى جميع سكان دولة ما، رجالاً ونساء وأطفالا، وإنما يعادون مصدر الشقاق وحده، وهو عادة عدد ضئيل من الناس. وعلى ذلك، فهم لا يرضون بأن يخربوا أرضًا أو يهدموا بيوتًا معظم سكانها أصدقاء لهم، وهم لا يمضون في عداواتهم إلى ما بعد الحد الذي يضطر فيه المذنبون، تحت ضغط الأبرياء المعذبين، إلى أن يسلكوا سلوكا قويمًا.
فقال : إني لأسلم معك بأن سلوك مواطنينا نحو خصومهم يجب أن يسير على هذا النحو، وبأن عليهم أن يعاملوا الأجانب كما يعامل اليونانيون الآن بعضهم بعضا.
-فليكن من القوانين إذن ألا يخرب حراسنا الأرض ولا يحرقوا البيوت.
-لنسن هذا القانون، ولنعترف بأنه قانون عادل كالباقين.
هذه الدولة لا تتحقق إلا عندما يصبح الفلاسفة ملوكًا..
ولكني أعتقد يا سقراط، أننا لو تركناك على هذا النحو فلن تذكر مطلقًا ذلك الموضوع الذي استبعدته منذ برهة لتدخل في كل هذه التفصيلات، وأعني به موضوع إمكان قيام دولة لها مثل هذا الدستور. والوسائل المؤدية إلى

ذلك. إنى لأسلم معك بأن هذا الدستور لو تحقق، لجلب للدولة التى يتحقق فيها فوائد جمة. وأستطيع أن أضيف، من جانبى، إلى هذه الفوائد بعضا مما أغفلت ذكره، وأعنى بها أنه على قدر العنف الذى يحارب به محاربونا أعداءهم، يزداد تكاتفهم فيما بينهم، إذ أن قرابتهم وثيقة، والأسماء التى يطلقونها على أنفسهم هى أسماء الأخوة أو الآباء أو الأبناء، كما أن إشراك النساء فى القتال، سواء وضعن فى الصفوف الأمامية مع الرجال، أم اصطففن خلف الجيش المحارب لإرهاب العدو، ولكى يستعان بهن عند الحاجة - أقول إن فى هذا الإشراك ما يجعل محاربينا أبطالاً لا يهزمون. أما فى وقت السلم، فإنهم سينعمون بخيرات هائلة لم نذكر عنها شيئا.

ولكنى ما دمت أتفق معك على أن تطبيق دستورنا يؤدى إلى التمتع بكل هذه الخيرات وبغيرها، فليس لك أن تواصل الكلام فى الدستور ذاته، وإنما لنحاول أن نثبت لأنفسنا أن من الممكن تحقيقه، وندرس وسائل هذا التحقيق، وندع جانبا كل ما عدا ذلك من الموضوعات.

٤٧٢ فقلت: يا له من هجوم مفاجئ حقًا! لقد نفد صبرك من طول ترددى، وربما لم تكن تدرك أننى، بعد أن نجوت بعناء شديد من موجتين[1]، أواجه الآن أقسى الأمواج وأعتاها، وهى الموجة الثالثة التى تلقى بى فى خضمها الآن، والحق أنك إن رأيت هذه الموجة بنفسك، واستمعت إلى ردى عليها، لالتمست لى كل العذر، ولأدركت سبب ترددى وخوفى من أن أتقدم باقتراح بلغ هذا القدر من الغرابة، أو طرحه على بساط المناقشة.

فأجاب : الحق أنك كلما أمعنت فى انتحال هذه الأعذار، ازددنا نحن إلحاحًا عليك فى أن توضح لنا وسيلة تحقيق هذا الدستور. فلتتحدث إذن وكفاك إضاعة للوقت.

-حسن، فلأبدأ بتذكيركم بأننا ما وصلنا إلى هذه النقطة إلا من أجل البحث عن طبيعة العدل والظلم.

-هذا صحيح، ولكن فيم يهمنا هذا؟

-لا شىء، ولكنا إذا وصلنا إلى كشف طبيعة العدالة، فهل تشترط على من يتصف بالعدل أن تكون شخصيته مماثلة تمامًا لما نعرفه عن العدالة، وأن يكون فى

---

[1] وهما المساواة بين المرأة والرجل، وإلغاء الأسرة.

هوية تامة معها، أم يكفينا أن يقترب منها بقدر الإمكان، وأن يكون أقرب إليها من كل من عداه من الناس؟

-هذا وحده يكفينا.

-وعلى ذلك فإننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة، وعما يكونه الرجل العادل، إن أمكن وجوده، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم، إنما كنا نبحث عن ذلك لكي نهتدى إلى أنموذج. فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين، والتفكير في مدى سعادتهما أو شقائهما، لكي نصل إلى أن أشبه الناس بهما يلقى مصيرًا قريبًا كل القرب من مصيرهما. أما إمكان تحقيق هذه النماذج بالفعل، فذلك ما لم يدخل في نطاق مشروعنا.

-إن ما تقوله هو الحق.

-فإذا ما قام مصور يرسم وجها ذا جمال نموذجي، وحدد كل ملامحه بدقة كاملة، فهل تظن أن عجزه عن إثبات إمكان وجود شخص كهذا بالفعل هو أمر ينقص من قدره؟

-كلا بالتأكيد.

-فلنقل إذن: ألم نتتبع بدورنا أنموذج الدولة الكاملة في هذا الحديث؟

-بلى.

-فهل تعتقد أن ما قلناه يفقد قيمته إن لم نستطع أن نثبت إمكان تكوين دولة على هذا النحو؟

-كلا بالتأكيد.

-فتلك إذن حقيقة هذا الموضوع. ولكن إذا تعين علي، إرضاء لك، أن أحاول إثبات أهم الوسائل التي يمكن بها تحقيق مثل هذه الدولة، ومدى إمكان تحقيقها، فلابد أن أسألك الاعتراف بأن هذا المبدأ ينطبق في هذه الحالة أيضًا.

-وما هو؟

٤٧٣-أتعتقد أن النظرية يمكن أن تتحقق عمليا على نحو كامل؟ ألا تقضي طبيعة الأشياء بأن يكون الفعل العملي أبعد عن الحقيقة من الكلام؟ إن الناس قد يعتقدون بعكس ذلك، ولكن أتوافقني أنت على هذا الرأي؟

-إني لأوافقك.

-فلا تطلب منى إذن أن أحقق بالفعل كل ما عرضته فى الحديث. ولكن إن أمكننى أن أهتدى إلى الوسائل التى تتيح إقامة دولة شديدة الشبه بمثلنا الأعلى هذا، فلتسلم عندئذ بأننى قد أثبت ما نطلبه، وهو إمكان تحقيق دستورنا. ألن تكون راضيا بهذه النتيجة؟ أننى، على الأقل، راض بها.

-وأنا كذلك.

-إن علينا أن نوضح الآن العيوب التى تجعل حكم الدول الحالية مختلفًا عن حكم دولتنا، ونبحث فى التعديلات التى تؤدى بها إلى أن تكتسب روح دستورنا. ومن الواجب أن تكون هذه التعديلات بسيطة قدر الإمكان، أى أن تقتصر على نقطة واحدة، أو على نقطتين. وعلى أية حال فلنجعل التغيرات، على قدر استطاعتنا، قليلة الأهمية.

-هذا حسن جدًا.

-وإذن، فلنغير فيها شيئًا واحدًا، وأنا على ثقة من أن فى وسعى أن أثبت لك كيف ينقلب وجه الدولة من أساسه. وصحيح أن هذا التغيير ليس بالأمر البسيط ولا بالهين، ولكنه ممكن.

-وما هو؟

-إن على الآن أن أواجه ما وصفته بأنه ثالثة الأمواج وأعتاها. ولكن ينبغى أن أفصح عن رأيى الغريب، حتى لو تحولت الموجة إلى ضحكات تغمرنى بالسخرية وتغرقنى بالاستهزاء. فلتتأمل ما سأقوله لك.

-قل.

-ما لم يصبح الفلاسفة ملوكًا فى بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكًا وحكامًا فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد، وما لم يحدث، من جهة أخرى. أن قانونًا صارمًا يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة - ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ، يا عزيزى جلوكون، حدة الشرور التى تصيب الدولة بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله. وما لم يتحقق ذلك، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد، وأن يكتمل نموها. ذلك ما كنت أتردد فى إعلانه منذ وقت طويل، إدراكًا منى لمدى مخالفته للآراء الشائعة. ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر.

فهتف "يا له من رأى يا سقراط، ويا له من تصريح ذلك الذى أدليت به!
٤٧٤ لابد أنك تتوقع الآن، بعد ما صرحت به، أن يقوم عدد من الناس، ليسوا ممن يستهان بهم، بخلع ستراتهم فى الحال، والتسلح بما تصل إليه أيديهم، ومهاجمتك بكل قواهم، ليعاملوك بما تستحق. فإن لم تصدهم بقوة الحجة، وإن لم تستطع أن تنجو منهم، فستعلم جيدًا كيف يكون المرء هدفًا للسخرية والاحتقار.

فقلت : إنك أنت الذى دفعت بى إلى هذا الموقف الحرج.

فقال : إننى لأغبط نفسى على ذلك. ولكن ثق أننى لن أتخلى عنك، وإنما سأعينك بكل قواى، أعنى بتمنياتى وتشجيعى. وربما كان فى وسعى أن أجيب عن أسئلتك على نحو أصلح مما يجيب به غيرى. فلتحاول إذن، وقد اكتسبت بهذه المعونة قوة، أن تثبت للمرتابين أن الحق معك.

تعريف الفيلسوف

فقلت : سأحاول إذن، ما دمت أجد فيك حليفًا يشد أزرى.

إنه ليبدو لى من الضرورى، إن شئت أن أنجو من أولئك الذين تتحدث عنهم، أن أصف لهم نوع الفلاسفة الذين نقول إن علينا توليتهم الحكم، حتى إذا ما ازدادوا بهم علما، أمكننا أن ندافع عن أنفسنا بأن نبين أن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة، وفطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف ويطيع من يحكمه.

-إن هذا هو وقت بحث هذا الموضوع.

-حسن، فلتتبعنى لترى إن كنت رائدا صالحًا.

-سر فى طريقك إذن.

-أهناك ما يدعونى إلى أن أذكرك بأننا عندما نقول عن شخص أنه يحب شيئًا ما فلابد - إن كانت تلك الكلمة صحيحة - من أن يبدى حبه لذلك الشيء بأكمله، لا لجزء منه فحسب؟

-أظن أن عليك أن تذكرنى بذلك، لأننى لا أذكره جيدًا.

-لقد كان الأجدر بإجابتك هذه شخصًا أقل منك خبرة بالحب يا جلوكون. فلابد أنك تعلم أن كل شاب فى زهرة العمر يخلب لب رجل يقدر الحب ويتذوقه مثلك، ويبدو له جديرا برعايته وعنايته. أليست هذه طريقتك فى السلوك نحو من تحبهم؟ أن أحدهم لو كان مقوس الألف لأطريت فيه ذلك فأسميته رشيقًا. ولو كان ذا أنف مجدوع، لقلت أنه ذو مظهر ملوكى. ولو كان

أنفه مستقيمًا، لقلت أنه تام التناسق. أما ذوو البشرة السمراء من الصبية فإن مظهرهم عسكرى خشن، وذوو البشرة البيضاء أبناء الآلهة، كما أن من الشائع الحديث عن البشرة الشاحبة وهو فيما أرى تعبير غير مطابق، إذ أنه هو اللفظ الذى يعبر به المحب عن عدم وجود عيب فى بشرة محبوبة. وبالاختصار فإنك تلجأ إلى كل الحجج. وتغنى بكل الأنغام، حتى لا يفلت منك واحد ممن هم فى زهرة العمر.

٤٧٥-إن كنت تتخذنى مثالاً لوصف سلوك المحبين وأحوالهم، فإنى أوافقك لغرض الجدل.

-ولنتأمل أيضًا محبى الخمر: ألا تراهم يسلكون إزاءه على نفس النحو، وينتحلون شتى المعاذير ليحتسوا أى نوع منه؟

-هذا صحيح.

-ولابد أنك قد لاحظت أيضًا، عن الطموحين، إنهم إن لم يمكنهم قيادة جيش بأسره، اكتفوا بقيادة فرقة منه، وإن لم يمكنهم أن يحظوا بتكريم علية القوم وسادتهم، اكتفوا بتكريم الأتباع وعامة الناس، حرصًا منهم على أن يكرموا على أى نحو.

-هذا صحيح كل الصحة.

-فهل توافق إذن على أننا عندما نقول عن شخص إنه يرغب شيئًا ما، فإننا نعنى أنه يرغبه بتمامه دون تمييز؟

-أجل.

-ألا يجدر بنا إذن أن نقول عن الفيلسوف بدوره أنه لا يعشق الحكمة من وجهها هذا أو ذاك، وإنما يعشقها كلها؟

-هذا صحيح.

-فإن وجد شخص ينفر من المعرفة، وبخاصة إن كان لا يزال حدثا لا يميز الطيب من الردىء، فإننا نقول عنه أنه لا يحب المعرفة أو الحكمة، مثلما ينبغى ألا نقول عمن يأنف من الأكل أنه جائع أو إنه يشعر برغبة فى الأكل، أو أنه نهم، وإنما نقول إنه متقزز.

-إنك لعلى حق فى هذا.

-أما إذا كان المرء ميالاً إلى تذوق كل المعارف، وكان عكوفًا على اكتساب العلم، نهما إلى الاطلاع، ففى هذه الحالة وحدها يحق لنا أن نسميه فيلسوفًا.

فأجاب جلوكون : إن من يستمع إلى قولك هذا يستنتج أن هـذه الصفة تتوافر فى أفـراد كثيرين، يكونـون مجموعـة غـير متآلفـة. فيبـدو لى أن حـب الاستطلاع، والميل إلى كل ما هو جديد فـى التجربـة. هـو الـذى يكسب النـاس الميل إلى كل ما يمكن رؤيته وسماعه فى الحفلات الموسـيقية. وهـذه فئـة يكـون من الغرابة بمكان أن نضعها فـى مصاف الفلاسـفة. إذ أن أفرادهـا لا يجشـمون أنفسهم أبدًا عناء الاشتراك فى مناقشة فلسفية أو ما يشـبهها، وإنمـا يجـرون فـى كـل مكان ليستمعوا إلى كل الطقوس الديونيزيـة، حريصين علـى ألا تفوتهم واحـدة منها، سـواء فـى المدينـة أو فـى الريف، وكأنـهم ملزمـون، بموجـب تعاقد صريـح، بالاستماع إليها كلها. فهل ترى أن حب الاستطلاع عند هؤلاء، وكذلك عند هواة الفنون الأخرى الأقل شأنًا، يعطيهم الحق فى أن يسموا أنفسهم فلاسفة؟

فقلت "ما كان هذا رأيى قط. فهؤلاء ليس لهم من الفلسفة إلا المظهر".

فسأل : وإذن فمن هم الفلاسفة الحقيقيون فى رأيك؟

-إنهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة.

-هذا حسن. ولكن لتفصح عن فكرتك.

-ليس هذا بالأمر الهين لو كنت أحدث غيرك. أما أنـت، فـأظنك تتفق معى فى هذا الأمر.

-وما هو؟

٤٧٦-إنه لما كان الجميل عكس القبيح، فهما شيئان ..

-بلا جدال.

-وما داما اثنين، فكل منهما واحد.

-أوافقك أيضًا على ذلك.

-وهذا يصدق أيضًا على العدل والظلم، وعلى الخير والشر، وعلى كل المثل[1]. فكل منها لو نظرنا إليه فى ذاته لكان واحدًا، ولكنها تتبدى فى عدد كبير من التجمعات، فتمتزج بأفعال، وبأجسام ماديـة، وببعضها البعض، وهكـذا يبدو كل منها كثيرًا.

-هذا صحيح.

---

[1] هذه أول مرة يرد فيها الحديث عن نظرية المثل أو الصور فى المحاورة، وهى تقدم هنا بإيجاز، ودون برهان، لأنها ستعرض فيما بعد بالتفصيل.

فاستطردت قائلاً : وعلى أساس هذه الملاحظة، أستطيع أن أميز بين أولئك الذين أطلقت عليهم اسم محبى الفنون وأصحاب الشئون العلمية، وبين الفلاسفة الذين يعنينا هنا أمرهم، والذين هم وحدهم الجديرون بهذا الاسم.

-فقال : أفصح عن فكرتك.

فقلت : إن محبى الأنغام والمناظر تستويهم الأصوات العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال، ولكن ليست لديهم القدرة الفكرية على تأمل الجميل في ذاته أو التمتع به.

فقال : هو كذلك حقًا.

-أما أولئك الذين يتسنى لهم أن يرقوا إلى الجميل فى ذاته، وأن يتأملوا ماهيته، فهم نادرون حقًا، أليس كذلك؟

-إنهم نادرون بالتأكيد.

العلم والظن

فإذا كان هناك شخص يؤمن بوجود الأشياء الجميلة، دون أن يؤمن بوجود الجمال فى ذاته، ويعجز عن أن يتتبع من أراد أن يطلعه عليه، فهل تظن أن هذا الشخص يحيا بحق؟ أليست حياته كلها حلمًا؟ فلنتأمل معنى الحلم. أليس هو خلط المرء سواء فى يقظته أو فى منامه، بين الشبيه المحاكى وبين الشيء الواقعى الذى يحاكيه هذا التشبيه؟

-فى رأيى أنا على الأقل أن هذا هو الحلم.

-أما ذلك الذى يسلم بوجود الجمال فى ذاته، ويتسنى له أن يتذوق هذا الجمال فى ماهيته، وكذلك الأشياء التى تشارك فيه، دون أن يخلط بين هذه الأشياء وبين الجمال، وبين الجمال وبين هذه الأشياء، فهل تراه شخصًا حالمًا أم متيقظًا؟

فقال : أنه متيقظ بالتأكيد.

-وإذن فتفكير ذلك الرجل العارف يستحق أن يسمى معرفة، أما تفكير الآخر، الذى يبنى أحكامه على مظاهر، فليس إلا ظنًا.

-بلا شك.

-ولكن إذا هب فى وجهنا ذلك الرجل الذى قلنا عنه أن تفكيره ظن لا علم، واعترض على رأينا، ألا يكون الأجدر بنا أن نهدئه ونقنعه بالحسنى، بدلا من أن نخبره صراحة أن ذهنه مختل؟

-هذا ما يجب علينا أن نفعله.

-حسن، فلنبحث فيما يمكننا أن نجيب به عليه، أم أنك تود منا أن نوجه إليه سؤالاً، ونؤكد له إنه لو كان على علم بشيء، فنحن لسنا غيورين منه، وإنما يسعدنا أن نلقى رجلا له علم بشيء؟ سنسأله قائلين: أجبنا - هل العارف يعرف شيئًا ما أم لا يعرف شيئا؟ فلتجب أنت يا جلوكون نيابة عنه.

٤٧٧ فقال : سأجيب بأنه لابد أن يعرف شيئًا ما.

-شيئًا موجودًا أم غير موجود؟

-بل شيئًا موجودًا، إذ كيف نعرف شيئا غير موجود؟

-وهكذا فلابد أن نوقن، مهما كانت وجهة النظر التى نتخذها، بأن ما يوجد على نحو كامل يعرف على نحو كامل، وما لا يوجد على الإطلاق، لا يعرف على الإطلاق؟

-هذا مؤكد.

-حسن. ولكن إذا كان ثمة أشياء من طبيعتها أنها توجد ولا توجد فى الوقت نفسه، ألن تحتل هذه موقعا وسطا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق؟

-بلى.

-ولما كانت المعرفة تتعلق بالموجود، والجهل يجب أن يلحق باللا موجود، فعلينا أن نبحث لهذا الشيء الوسط عن شيء يقع بين المعرفة والجهل، إن أمكن وجود شيء كهذا.

-بالتأكيد.

-أليس هناك شيء اسمه الظن؟

-بلا شك.

-وهل هو ملكة مختلفة عن المعرفة، أم أنه هو المعرفة ذاتها؟

-أنه ملكة مختلفة.

-وإذن فلابد أن يكون موضوع الظن شيئًا وموضوع المعرفة شيئا آخر تبعًا لقدرة كل منهما.

-أجل.

-على أن الموضوع الطبيعى للمعرفة هو الوجود، أعنى معرفة حقيقة الوجود. ومع ذلك يبدو لى أن علينا، قبل أن نواصل سيرنا، أن نحدد فكرة معينة.

-ما هى؟

-فلنقل إن الملكات هى أنواع القوى التى تتيح لنا، ولكل فاعل آخر، أن نفعل ما يمكننا أن نفعله. فالبصر والسمع مثلا ملكتان بهذا المعنى. أتراك تفهم ما أعنى بهذا الاسم العام؟

-أجل، إنى لأفهم ما تعنيه.

-سأنبئك إذن عن رأيى فى الملكات. إننى لا أستطيع أن أرى فيها لونا ولا شكلا، ولا أية صفة من تلك الصفات التى تتيح لى، فى حالة الأشياء الأخرى العديدة، إن أميز الواحد منها عن الآخر. وكل ما أستطيع أن أفعله فى حالة الملكة هو أن أتأمل موضوعها وتأثيراتها، وعلى هذا الأساس أستطيع تحديد كل منها، بحيث أقول بهوية تلك التى تتخذ لنفسها موضوعا واحدا وتؤدى إلى نفس التأثير، فى حين أقول باختلاف تلك التى يختلف موضوعها وتؤدى إلى تأثيرات مختلفة. فهل هذه هى الطريقة التى تميز بها أنت بدورك الملكات بعضها عن بعض؟

-أجل.

-والآن فلنعد، أيها الصديق الكريم، إلى المعرفة، أتدرجها ضمن الملكات، أم ضمن فئة أخرى؟

فقال : أنها ملكة ، بل أنها لأقوى الملكات.

-وما قولك فى الظن؟

-إننا لا نستطيع أن ندرج الظن تحت نوع آخر، إذ أنه ليس إلا الملكة التى تتيح لنا الحكم على ظواهر الأمور.

-ولكنك قد سلمت منذ برهة وجيزة بأن المعرفة والظن مختلفان.

-أجل، لأنه ليس من المعقول أن يخلط المرء من هو معصوم من الخطأ بمن هو معرض للخطا.

٤٧٨-فقلت : حسنا. فنحن إذن متفقان على هذه المسألة، وهى أن المعرفة والظن مختلفان.

-أجل.

-ولما كانت قدرة كل منهما تختلف عن قدرة الآخر، فلابد أن يكون لكل منهما موضوع مختلف.

-هذا ضرورى.

-على أن موضوع المعرفة هو الموجود، وقدرتها في أن تعرفه على ما هو عليه، أليس كذلك؟
-أجل.
-أما الظن، فهو القدرة على إدراك الظاهر.
-أجل.
-فهل للظن نفس الموضوع الذي تدركه المعرفة. وهل يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوعًا للمعرفة والظن في آن واحد، أم أن هذا محال؟

فقال : هذا محال، تبعًا للمبادئ التي سلمنا بها. ذلك لأنه إذا صح أن للملكات موضوعات مختلفة، وأن المعرفة والظن ملكتان، وملكتان مختلفتان، كما نؤكد، فإنه يترتب على ذلك استحالة أن يكون الشيء نفسه موضوعًا للمعرفة وللظن في آن واحد.

-وعلى ذلك، فلو كان موضوع المعرفة هو الموجود، فلابد أن يكون موضوع الظن شيئًا غير الموجود؟
-أجل.
-أيكون هو اللا موجود، أم أن من المحال كذلك أن يكون اللا موجود موضوعًا حتى للظن؟ فلتفكر في الأمر : إن من لديه ظن، لابد أن يكون لديه ظن بشيء ما، أم تعتقد أن من الممكن أن يكون لديه ظن لا ينطبق على شيء؟
-هذا محال.
-فمن لديه ظن، لديه إذن ظن بشيء ما؟
-أجل.
-ولكن اللا موجود ليس شيئًا، بل هو لا شيء، إن شئنا الدقة في التعبير.
-بالتأكيد.
-ولكننا قلنا إن الجهل متعلق باللا موجود، والمعرفة بالموجود.
-هذا صحيح.
-وإذن فالظن لا يتعلق بالموجود ولا باللا موجود.
-كلا.
-وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الظن جهلاً ولا علمًا.
-يبدو ذلك.

-فهل هو يتجاوز الاثنين معًا، وهل هو أكثر وضوحًا من العلم أو أشد غموضًا من الجهل؟

-لا هذا ولا ذاك.

فاستطردت قائلاً : "وإذن فالظن يبدو لك أشد غموضًا من العلم وأكثر وضوحًا من الجهل؟"

-هذا ما يبدو لى.

-فهو إذن بين الاثنين؟

-أجل.

-فالظن إذن شىء وسط بين العلم والجهل؟

-بالتأكيد.

-ألم نقل من قبل إننا لو صادفنا شيئا يوجد ولا يوجد فى نفس الآن، فإن هذا الشىء يحتل موقعًا وسطا بين الوجود الخالص واللا وجود المطلق، ولا يكون موضوعًا لعلم ولا لجهل، وإنما لملكة بين الجهل العلم؟

-لقد قلنا ذلك حقًا.

-وها نحن أولاء قد رأينا أن تلك الملكة المتوسطة هى ما نسميه بالظن.

-أجل.

-بقى علينا إذن أن نبحث فى ذلك الشىء الذى يشارك فى الوجود واللاوجود، والذى لا يمكن أن يجد، فى الحق وجودًا خالصًا أو لا وجودًا مطلقًا. فإن اهتدينا إليه، ففى وسعنا حقا أن نعده موضوعًا للظن، وبذلك ننسب الموضوعين المتطرفين إلى الملكتين المتطرفتين، وننسب الموضوع الوسط إلى الملكة الوسطى. أليس هذا ما يجدر بنا أن نفعله؟

-بلى.

٤٧٩-فإن اتفقنا على ذلك، فإنى أطلب برد من ذلك المعارض الشجاع الذى لا يؤمن بوجود الجميل فى ذاته، أو أى مثال للجمال المطلق يظل دائمًا ثابتًا وفى هوية مع ذاته، والذى لا يعترف إلا بالكثرة من الأشياء الجميلة - ذلك الذى يحب الأشياء كما تظهر، ولا يطيق أن يتحدث إليه مخلوق عن الجمال الواحد، والعدالة الواحدة، وما إلى ذلك. سأقول له: تأمل أيها الصديق. أيوجد بين ذلك الجمع الكبير من الأشياء الجميلة، ما ليس فيه جانب قبيح، أو بين

الأفعال العادلة ما ليس فيه جانب من الظلم، أو بين الأمور الصالحة ما ليس فيه جانب غير صالح؟

فأجاب : كلا ، إن الأشياء الجميلة لابد أن تبدو قبيحة في وجه من أوجهها، وكذلك الحال في كل الصفات الأخرى التي تحدثت عنها.

-وبالمثل فإن الأشياء العديدة المزدوجة ينبغي أن نعدها أنصافًا مثلما نعدها أزواجًا.

-أجل.

-والأشياء الكبيرة والصغيرة، والخفيفة والثقيلة، أتصدق عليها واحدة من هاتين الصفتين المتقابلتين أكثر مما تصدق عليها الصفة المضادة؟

-كلا، لأن لكل منها نصيبًا من الصفتين معًا.

-وإذن فأيًا كانت الصفات التي ننسبها إلى هذه الأشياء العديدة، فهل يحق لنا القول إن هذه الصفات موجودة فيها على نحو مطلق، أكثر مما يحق لنا القول أنها غير موجودة فيها؟

فقال : إن ذلك ليشبه تلك الدعابات المزدوجة المعنى التي يتداولها الناس على مائدة الطعام، ويشبه لغز الخصي الذي يضرب الخفاش[1]؛ حيث يكون على المرء أن يخمن بم ضربه وعلى أي شيء ضربه، إذ أن من الممكن أن تحمل هذه الأشياء بدورها على وجهين، وليس في وسع المرء أن يجزم بأنها موجودة أم غير موجودة، أم كلاهما معًا، أم أنها ليست بهذا ولا ذاك.

فاستطردت قائلاً : فهل تعلم ما يجدر عمله بالنسبة إلى هذه الأمور؟ أليس أفضل ما نفعله هو أن نضعها بين الوجود واللا وجود، ذلك لأنها لا يمكن أن تكون أكثر غموضًا من اللاوجود، وبالتالي لا يمكن أن تكون أقل وجودًا منه، ولا يمكن أن تكون أكثر وضوحًا من الوجود وبالتالي أكثر وجودًا منه.

-هذا عين الصواب.

-وهكذا نكون قد اهتدينا، على ما يبدو، إلى أن الأفكار المختلفة التي لدى العامة عن الجمال وما شاكله من الصفات تحلق - إن جاز هذا التعبير - في الفراغ الواقع بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق.

---

[1] اللغز هو أن الخصي (وهو رجل وليس رجلا) رأى ولم ير (أي رأى دون دقة) طيرا وغير طير (الخفاش) واقفا على غصن ليس غصنا (أي قصبة) فضربه ولم يضربه (أي صوب نحوه ولم يصبه) بحجر لم يكن حجرا (حجر فحمي) (والتفسير مأخوذ عن ترجمة "كورنفورد" ص١٨٣).

-أجل.

-ولكنا قد اتفقنا من قبل على أننا عن وجدنا شيئا من هذا النوع، فالواجب أن نقول أنه يتعلق بالظن لا بالعلم، إذ أن هذه هى الملكة الوسطى التى تدرك الأشياء المحلقة بين الطرفين.

-لقد اتفقنا على ذلك بالفعل.

-وإذن فسنقول عن أولئك الذين يتأملون الكثرة من الأشياء الجميلة، دون أن يروا الجميل فى ذاته، ويعجزون عن تتبع من يود أن يرشدهم إليه، وعن أولئك الذين يتأملون الكثرة من الأشياء العادلة ولا يرون العادل فى ذاته، وهكذا دواليك - سنقول عن هؤلاء إن كل ما لديهم ظنون فحسب، وإنهم يفتقرون إلى أية معرفة حقة بموضوعات ظنهم.

فقال : هذا أمر لا شك فيه.

-ولكن ما قولك فيمن يتأملون الأشياء فى ذاتها، والتى تظل دائمًا فى هوية مع ذاتها؟ ألا نقول عنهم إن لديهم معرفة، لا مجرد ظن؟

-هذا أيضًا أمر لا شك فيه.

٤٨٠-كما نقول بالتالى إن هؤلاء يتعلقون بالأمور التى هى موضوع للعلم، أما أولئك فيتجه تعلقهم إلى الأمور التى هى موضوعات للظن. ذلك لأن الأخيرين، كما تذكر، هم الذين يطربون لسماع الأصوات الجميلة ولمرأى الألوان الجميلة وكل ما شابه ذلك من مظاهر الجمال، ولكنهم لا يطيقون أن يتحدث إليهم أحد عن الجميل فى ذاته بوصفه شيئًا حقيقيًا.

-إنى لأذكر ذلك.

-ألا يكون من الإنصاف أن نطلق عليهم اسم محبى الظن بدلاً من محبى الحكمة؟ وهل يحق لهم أن يغضبوا لهذا الوصف؟

فقال : كلا، إذا استمعوا لنصيحتى : إذ ليس لأحد أن يغضب من الحقيقة.

-فعلينا إذن أن نطلق اسم الفلاسفة، لا محبى الظن، على أولئك الذين يتعلقون فى كل الأحوال بحقائق الأشياء.

-بلا جدال.

الكتاب السادس

٤٨٤الفيلسوف هو الذى يصلح للحكم

استطردت قائلاً : وهكذا توصلنا، بعد هذه المناقشة الطويلة المضنية يا جلوكون، إلى معرفة من هم الفلاسفة، ومن هم غير الفلاسفة.

فقال : لو كانت مناقشتنا أقصر من ذلك، لكان من الجائز ألا نتمكن من بلوغ هذا الهدف .

فقلت: ربما، وعلى أية حال فإنى مازلت أعتقد أن برهاننا كان يغدو أصلح لو لم يكن علينا سوى بحث هذه المسألة ، ولو لم تكن أمامنا مسائل متعددة يتعين علينا معالجتها، لكى نرى على أى نحو تكون الحياة العادلة أفضل من الحياة غير العادلة.

فسأل : أى هذه المسائل سنبحث الآن؟

فأجبت : إنها قطعا تلك التى تلى السابقة فى الترتيب. فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلى ثابت، على حين أن من يعجزون عن ذلك، ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغير، لا يستحقون هذا الاسم، فأيهما ينبغى أن نعهد إليه بالإشراف على الدولة؟

-لست أدرى كيف آتى بالجواب المناسب على هذا السؤال.

-إن الجواب المناسب هو أن نعين حراسنا من بين أولئك الذين يتبين لنا أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم فى المجتمع.

-هذا صحيح.

فاستطردت قائلاً : لنفرض أننا نريد اختيار من يتولى حراسة شىء ما، فهل يمكن أن يتطرق إلينا الشك فى الاختيار بين شخص أعمى، وشخص حاد البصر؟

-أى شىء يمكن أن يتطرق إلينا عندئذ؟

-حسن، أترى فارقا بين العميان وبين من عدموا بحق معرفة كل حقيقة، ومن افتقرت روحهم إلى كل أنموذج واضح للحقيقة الكاملة، وعجزوا عن إن يتأملوا جميع تفاصيل هذه الحقيقة المثلى ويرجعوا بأنظارهم إليها دائمًا، كما يفعل الرسام حين يتأمل أنموذجه، قبل أن يشرعوا فى تطبيق مبادئ العدل والشرف والخير على القوانين الدنيوية، إن لم تكن قد طبقت من قبل، أو قبل أن يتولوا المحافظة على ما قد يكون موجودا منها بالفعل؟

فقال : كلا، بالتأكيد، فلست أرى فارقا كبيرا بينهما.

-فهل يحق لنا أن نختار حراسنا من بين هؤلاء، مفضلين إياهم على أولئك الذين يعرفون حقائق الأشياء، ويجمعون إلى ذلك خبرة شيء؟

فقال : إنه لمن الحمق ألا نختار الفلاسفة، الذين يتفوقون تمامًا على غيرهم فى معرفتهم، التى هى أعظم ميزاتهم، على شرط ألا يكونوا أقل من غيرهم فى سائر الصفات.

٤٨٥-وإذن فإن ما يتعين علينا القيام به هو أن نحدد الطريقة التى يمكنهم بها أن يجمعوا بين الخبرة وبين الفلسفة.

-أجل.

-فعلينا أولاً، كما ذكرنا فى مستهل هذا الحديث، أن نكون صورة واضحة عن استعدادهم الطبيعى. وأظن أننا لو اتفقنا على هذه المسألة، فسوف نتفق على أن الجمع بين هذه الميزات ممكن، وعلى أننا لسنا بحاجة إلى مزيد من البحث عمن يصلحون لقيادة الدولة.

-وكيف ذلك؟

-إن هناك صفة للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل، وهى تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شيء من تلك الماهية التى تظل باقية أبدًا، والتى لا تنال منها تقلبات الكون والفساد.

-أوافقك على ذلك.

فاستطردت قائلاً: ولنضف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها، وإنهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أى جزء منها، كبيرًا كان أم صغيرًا، ثمينًا أم تافهًا، كما قلنا من قبل عندما شبهناهم بالعشاق ومحبى التكريم.

فقال : هذا صحيح.

-وهناك صفة أخرى بعد هذه نود أن نرى إن كان من الضرورى أن تتوافر فى أولئك الذين هم على النحو الذى ذكرنا.

-ما هى؟

-الصدق ومحبة الحق، وكراهية الزيف وعدم قبول الكذب فى أية صورة من صوره.

-هذا أمر طبيعى.

-إنه ليس أمرًا طبيعيًا فحسب، أيها الصديق، بل أن الضرورة ذاتها تحتم أن تمتد الرغبة الطبيعية فى أى موضوع إلى كل ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الموضوع.

فقال : هذا صحيح.

-فهل هناك ما هو أوثق ارتباطًا بالعلم من الحقيقة؟

-لا شىء.

-وهل يتسنى للشخص الواحد أن يكون محبا للعلم والبطلان معًا؟

-هذا محال.

-إذن فلابد أن يسعى من يحب العلم بحق إلى الحقيقة طوال حياته، وبكل ما أوتى من قوة.

-هذا صحيح.

-ولكن إذا ما اتجهت الرغبات بعنف نحو موضوع واحد، فإننا نعلم عندئذ أن اتجاهها نحو بقية الموضوعات سيغدو أضعف، ما دام التيار قد انحرف كله فى هذا الاتجاه.

-بلا شك.

-وعلى ذلك، فإن الشخص الذى تتجه رغباته كلها نحو العلم وما يرتبط به، لا يسعى إلا إلى اللذة التى تستمتع بها الروح وحدها، ويدع جانبًا لذات البدن، وذلك إن كان فيلسوفًا بحق، لا مدعيًا للفلسفة.

-هذا ضرورى.

-مثل هذا الرجل يكون معتدلاً، لا يستبد به أى نوع من الجشع، إذ أنه آخر من يهتم بالأمور التى يسعى الناس من أجلها إلى المال والسلطان وينفقونه بسخاء عليها.

-هذا حسن.

٤٨٦-وها هى ذى مسألة أخرى يتعين علينا بحثها، فى سعينا إلى تمييز الطبيعة الفلسفية من غيرها.

-وما هى؟

-هى أن تكون النفس أبعد ما تكون عن الوضاعة، ما دام صغر النفس هو أبعد الأمور عن الروح التى تتجه دوما إلى إدراك مجموع الأشياء الإنسانية والإلهية معا.

-هذا عين الصواب.

-فإذا كان المرء قد وهب مثل هذه النفس الكبيرة، وأحاط فكره بالزمان فى كليته والوجود فى مجموعه، فهل تظنه قادرا على أن يرى فى هذه الحياة البشرية شيئًا ذا بال؟

-هذا محال.

-وإذن، فمثل هذا الرجل لن يرى فى الموت ما يخيف؟

-كلا، مطلقًا.

-وعلى ذلك فإن من كان بطبيعته جبانا وضيعًا لا يستطيع أن يسهم فى الفلسفة الحقة بنصيب؟

-كلا، على ما يبدو لى.

-أما إذا كان المرء معتدلاً، مترفعًا عن الجشع وعن الوضاعة والغرور والجبن، فلن يكون من الصعب التعامل معه، ولن يكون ظالمًا.

-كلا.

-فإن شئت أن تحدد الصفات المميزة للروح الفلسفية، فلتحرص على أن يكون من بينها اتصاف المرء منذ حداثته بصفات النزاهة والرقة وحسن المعاملة.

-بالتأكيد.

-وهناك أمر آخر لا أظنك ستتجاهله.

-ما هو؟

-هو كون المرء سريع التعلم أو بطيء الفهم. فهل يحق لنا أن نتوقع من الشخص أن يتفرغ جديًا لدراسة معينة إذا كان يحس فيها بالضيق، ويتقدم فيها ببطء على الرغم مما يبذله من الجهد؟

-ليس هذا ممكنا.

-فإن لم يكن فى وسعه أن يحفظ شيئا مما تعلمه. أى إذا نسى كل شىء، ألن يؤدى نسيانه إلى خلو ذهنه من كل علم؟
-هذا ضرورى.
-فإذا ما تبين له أنه قد أجهد نفسه بلا طائل، ألن ينتهى به الأمر إلى أن يسأم من نفسه ومن دراسته العقيمة؟
-لابد أن يحدث ذلك.
-وإذن فلن ندع نفسا عدمت قوة الذاكرة تنضم إلى زمرة الفلاسفة، بل سنشترط أن تكون لها ذاكرة قوية.
-بالتأكيد.
-ولكن فى وسعنا أن نؤكد أن النفس الذى تفتقر إلى التهذيب وإلى الرقة، تتجه بطبيعتها إلى العنف ولا تعرف الاعتدال.
-بلا شك.
-فهل ترى الحقيقة أقرب إلى الاعتدال أم إلى عكسه؟
-إلى الاعتدال؟
-فلابد إذن أن نبحث عن روح تجمع إلى الصفات السابقة، الاعتدال والرقة، وتتجه من تلقاء ذاتها إلى التعمق فى ماهية كل شىء.
-بلا جدال.
-فهل لديك أى شك، بعد أن عددنا هذه الصفات، فى أنها كلها ضرورية، ومرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، بالنسبة إلى الروح التى يتعين عليها أن تسعى إلى تحصيل معرفة تامة كاملة بالوجود؟
-بل إن لها ضرورة قصوى لمثل هذه الروح.
٤٨٧-فهل تجد إذن ما يعاب به على مهنة لا يستطيع المرء أن يجيدها إلا إذا كان قد وهب بطبيعته ذاكرة قوية، وسرعة بديهة، ونفسا كبيرة رقيقة، وكان محبا ورفيقا للحقيقة وللعدالة، وللشجاعة والاعتدال.

إن "مومومس Momos[1]" ذاته لن يجد فيها ما يعاب عليه.

فاستطردت قائلاً: حسنًا ألا تود أن تعهد برئاسة الدولة لأناس كهؤلاء، بعد أن يكتمل علمهم وتكتمل خبرتهم فى الحياة؟

---

[1] أحد شخصيات هزيود، وهو يمثل روح البحث عن العيوب.

وعندئذ تدخل أديمانتوس قائلاً: إن المرء ليعجز، يا سقراط عن أن يجد ما يعارض به حججك. ومع ذلك فهل تود أن تعرف الأثر الحقيقى الذى تتركه فى نفوس سامعيك، كلما تحدثت على هذا النحو؟ أنهم ليتصورون أن جهلهم بطريقتك فى التساؤل والإجابة يؤدى بهم، أثناء النقاش، إلى الابتعاد عن الحقيقة مسافة ضئيلة فى كل سؤال، بحيث تتراكم تلك المسافات الضئيلة كلها فى نهاية النقاش فتبدو خطأ جسيما، مضادا كل التضاد لموقفهم الأول. وكما يجد اللاعب القليل الدراية فى لعبة الشطرنج أن اللاعب الماهر قد حاصره بحيث يعجز فى نهاية الأمر عن تحريك قطعة، فكذلك ينتهى الأمر بمستمعيك إلى أن يحاصروا، ويضطروا إلى التزام الصمت فى ذلك النوع من "الشطرنج" الذى تحل فيه الكلمات محل القطع الخشبية، ولكن هذا لا يثبت بالفعل أنهم بعيدون عن الصواب. والواقع أن الموقف الذى وصلنا إليه الآن هو الذى آثار فى ذهنى هذه الملاحظات. ففى موقفنا هذا يستطيع أى شخص أن يقول أنه لا يجد ما يناقض به كل سؤال توجهه، ومع ذلك فإن الواقع الفعلى يثبت بوضوح أن كل من تفرغ للفلسفة، وظل عاكفًا على دراستها أطول مما ينبغى، بدلاً من أن يكتفى بدراستها فى حداثته بوصفها جزءا من تعليم عام ثم يدعها بعد ذلك جانبا - أقول إن كل من فعل ذلك يبدو فى نظر معظم الناس مخلوقًا شاذا بحق، إن لم يصبح بغيضا إلى نفوسهم، على حين أن أولئك الذين يبدون أعقل الناس لا يجنون من تلك الدراسة التى أطنبت فى مدحها سوى العجز عن خدمة الدولة.

فلما سمعت اعتراضه، قلت: أتظن أن من يقولون هذا مخطئون؟

فأجاب : لست أدرى ولكن أوثر أن استمع إلى رأيك أنت.

-رأيى أنهم على صواب.

فقال : وإذن فعلى أى أساس يقال إن الدولة لن تتخلص من شرورها إلا إذا حكمها الفلاسفة، الذين قلنا عنهم إنهم لا يملكون لها نفعًا؟.

فقلت: هذا سؤال لن أستطيع أن أجيب عنه إلا بإجراء مقارنة.

فقال : ومع ذلك فأنت الذى لا تلجأ فى حديثك أبدًا إلى هذا النوع من المقارنات ..

٤٨٨

فقلت : إنى أراك تسخر منى بعد أن ألقيت بسؤال كهذا تصعب الإجابة عنه. ومع ذلك فلتصغ إلى المقارنة التى سأقدمها، وعندئذ سيتبين لك مرة أخرى مقدار ما أعانيه من أجل جمع أطراف المقارنات سويًا. إن أحكم الناس سيلقون

في بلادهم معاملة بلغت من السوء حدا يستحيل معه أن تقارن موقفهم بأى شيء واحد موجود في الطبيعة، ولابد لنا من أجل الدفاع عنهم من إجراء مقارنة نجمع موادها من جهات متباينة. مثلما يفعل الرسامون حين يرسمون صورة حيوان نصفه أليف ونصفه متوحش، وغير ذلك من غرائب المخلوقات.

فلنتصور إذن حالة كهذه على ظهر سفينة أو عدد من السفن، فيها يكون القبطان أكبر حجما وأقوى جسما من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم، ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلا بفن الملاحة. أما الملاحون فهم لا يكفون عن التشاحن على السيطرة على السفينة، بحيث يدعى كل منهم أن له وحده الحق في الإمساك بالدفة، مع أن أحدا منهم لم يتعلم فن قيادة السفن قط، ولا يستطيع أن يدلك على الأستاذ الذى تلقى على يديه هذا الفن أو ينبئك متى تعلمه. والأدهى من ذلك أنهم يقولون إن هذا ليس بالفن الذى يمكن تعلمه. وهكذا تراهم على استعداد للقضاء على من يجرؤ على القول إن هذا فن يتعلم[1]. ومن هنا فإنهم يأمرون القبطان، ملحين عليه بشتى الوسائل، أن يعهد إليهم بالقيادة. فإذا أخفقوا في الحصول عليها. ونجح غيرهم في ذلك، فإنهم يقتلونهم أو يلقون بهم إلى البحر. أما القبطان الشجاع، فإنهم يخدعونه بمخدر أو شراب مسكر أو بأية وسيلة أخرى، حتى إذا ما استتب لهم أمر السفينة، امتدت أيديهم إلى مخازنها فيمتعون أنفسهم باحتساء النبيذ والتهام اللحم الطيب، ويبحرون على غير هدى، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين. وهم فضلا عن ذلك يهللون تمجيدا لكل من يعينهم على إقناع القبطان أو إرغامه على ترك مقاليد السفينة لهم ويعدونه ملاحا ماهرا، ومرشدا بارعا، وأستاذا في فن الملاحة، بينما يلومون من لا يعينهم ويعدونه شخصا لا جدوى منه. وهم لا يدركون على الإطلاق أن على الملاح الماهر أن يدرس فصول السنة والسماء والنجوم والرياح وكل ما يتعلق بفنه، إن شاء أن يكون قائدا للسفينة بحق، كما أنهم لا يدركون أن في وسع المرء، بالإضافة إلى ما درسه عن فن الملاحة، أن يكتسب التعلم أو بالتجربة تلك المهارة اللازمة للاحتفاظ بسيطرته على القيادة، سواء رضى البعض عن ذلك أم لم يرض. فإذا كانت لدينا سفينة تسير أمورها على هذا النحو

٤٨٩ المضطرب، فكيف تظن أن الملاح الماهر يعامل فيها؟ ألا تعتقد أن أهل هذه

---

[1] أى سقراط ذاته.

السفينة سينظرون إليه على أنه يحملق فى السحاب، ويقضى وقته فى ثرثرة لا جدوى منها؟[1].

فقال أديمانتوس: هذا ما سيفعلونه بالتأكيد.

فأضفت: أظنك تفهم ما أعنى، وأنك لست فى حاجة إلى أن أعيد عليك تفسير مقارنتى لتدرك أنها تمثل موقف الدول الحالية من الفلاسفة الحقيقيين؟.

-بالتأكيد.

-وإذن، فلتستخدم هذه المقارنة فى تنوير أولئك المعترضين الذين تحدثت عنهم، والذين يتعجبون من عدم تكريم الدول للفلاسفة. ولتحاول أولاً أن تقنعهم بأن الأمر يصبح مدعاة لمزيد من الدهشة لو كانوا مكرمين فيها.

فقال: سأفعل ذلك.

-ولتذكر لهم أيضا أنهم لم يخطئوا فى حين أكدوا أن أحكم الفلاسفة لا ينفعهم الجمهور بشىء، ولكن الملوم عن عدم نفعهم ليسوا هم الحكماء أنفسهم، وإنما أولئك الذين لا ينتفعون من الحكماء، إذ أنه ليس من الطبيعى فى شىء أن يتوصل القبطان إلى الملاحين أن يخضعوا لأوامره، ولا أن يقف الحكماء على أعتاب الأغنياء. والحق أن من قال هذا المثل كان مخطئًا[2]. أما الأمر الطبيعى فهو أن يطرق كل من كان فى حاجة إلى الإرشاد باب من يستطيع إرشاده، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم فى حاجة إليه لكى يدعونه يرشدهم، مع أنهم فعلاً فى أشد الحاجة إلى خدماته[3]. ولكنك ليست على خطأ حين تشبه حكام الدول الحاليين بالملاحين الذين تحدثنا عنهم، وأولئك الذين يعدهم هؤلاء الحكام أشخاصًا حالمين لا جدوى منهم، بالملاحين الحقيقيين.

-هذا عين الصواب.

-ولهذه الأسباب، وفى هذه الظروف، يكون من الصعب أن تلقى أرفع المهن تكريمًا من أولئك الذين يزاولون مهنا مضادة لها كل التضاد. على أن هناك نوعًا

---

[1] الإشارة هنا إلى سخرية أرستوفان من سقراط فى مسرحية "السحاب".

[2] سألت ملكة هيرون سيموندس إن كان الأفضل أن يكون المرء حكيمًا أم غنيًا، فأجاب بأن الأفضل أن يكون غنيًا، لأن الحكماء يقفون على أعتاب الأغنياء .

[3] هناك احتمال قوى فى أن أفلاطون يشير فى هذا النص إلى شخصه، ويعرب عن طموحه فى أن يكون حاكمًا إلى جانب كونه فيلسوفًا، ولكنه يتحفظ فى تعبيره عن رغبته هذه بدافع الكبرياء، ويطلب إلى من هم فى حاجة إليه أن يلتمسوا خدماته، لأنه لن يعرضها عليهم.

من الانتقاد أهم وأقوى من ذلك بكثير، يوجهه إلى الفلسفة أولئك الذين يعدون أنفسهم فلاسفة، والذين يقولون، على لسان الناقد الذى تحدثت عنه، أن معظم من يتفرغون للفلسفة أناس منحرفون، وأن أحكم الناس أقلهم جدوى. ولقد سبق لى أن سلمت بصحة هذا القول، أليس كذلك؟

-أجل.

-على أننا قد أوضحنا السبب الذى يجعل من الفلاسفة الحقيقين أناسا لا جدوى منهم.

-لقد بينا ذلك بوضوح.

-فهل تود أن نوضح بعد ذلك السبب الذى يجعل معظمهم يبدون بالضرورة منحرفين، وأن نحاول إثبات أن الخطأ فى هذه الحالة أيضًا ليس خطأ الفلاسفة؟

-بالتأكيد.

-فلنعد، قبل أن نواصل الحديث، إلى النقطة التى عددنا فيها الصفات الفطرية اللازمة لكى يكون المرء ذا خلق رفيع. لقد كانت الصفة الأساسية الأولى، كما تذكر، هى التعلق بالحقيقة، التى يجب أن يتخذها رائدًا ويضعها نصب عينيه دائمًا وفى كل الأمور، وإلا كان دعيا ليس له فى الفلسفة نصيب. ٤٩٠

-ذلك بالفعل ما قلناه.

-وإذن، ألسنا فى هذه المسألة الأولى معارضين تمامًا للرأى الشائع عن الفيلسوف؟

-بلى.

-فهل نكون قد أسأنا الدفاع عن رأينا إذا وصفنا من يعشق المعرفة حقًا بأنه شخص ينزع بطبيعته إلى الحقيقة، وبأنه لا يقف عند تلك الكثرة من الأشياء التى يتوهم الناس أنها حقيقة، بل يظل يسعى وراء الحقيقة بلا كلل، ولا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شيء فى ذاته. عن طريق ذلك الجزء من نفسه الذى هو قادر على إدراك الماهيات، لأن له نفس طبيعتها، وأخيرًا، فإنه إذا ما توصل بواسطة هذا الجزء من نفسه إلى الوجود الحقيقى واتحد به، تولد من ذلك الاتحاد العقل والحقيقة، بحيث أنه، بعد أن يتمتع بالمعرفة وبالحياة الحقة والغذاء الصالح، يكون عندئذ فقط قد استراح من عنائه وبلغ هدفه.

-محال أن نجد دفاعًا أفضل من هذا.

-ولكن خبرنى: أيكون مثل هذا الرجل ميالاً إلى الكذب، أم أنه يبغضه؟
-إنه ليبغضه.
-فإذا ما كانت الحقيقة رائده، فأظن أن من المحال القول إنها تجر وراءها موكبا من الرذائل؟
-هذا محال.
-وإنما الصحيح إنها تصطحب معها نقاء السريرة والعدل، يتبعها الاعتدال.
-هذا صحيح.
-ولسنا بحاجة بعد ذلك إلى أن نعدد مجموع الصفات الأخرى الملازمة للطبيعة الفلسفية، وأن نثبت ضرورتها. فأنت تذكر بلا شك أن هذه الطبيعة تستتبع الشجاعة وكرم النفس وسرعة التعلم وقوة الذاكرة. ولقد اعترضت على عندئذ قائلاً إن أحدًا لا يستطيع أن يعترض على ذلك حقًا، ولكنا إذا انتقلنا من الكلام النظرى إلى الواقع الفعلى، لوجدنا أن من بين الشخصيات الفلسفية التى نتحدث عنها من هم أناس لا نفع فيهم، ولوجدنا أن معظمهم أناس لهم طباع مرذولة. وبعد ذلك أخذنا نبحث عن علة هذا النقص، وها نحن أولاء قد وصلنا إلى السؤال عن السبب الذى من أجله استأنفنا بحث طبيعة الفيلسوف الحق، واضطررنا إلى تعريفه من جديد.
-هذا صحيح.

فاستطردت قائلاً : علينا الآن أن نبحث الأسباب التى تؤدى بهذه الطبيعة إلى الانحراف، وأن نعلم كيف تفسد هذه الطبيعة فى كثير من الحالات، وكيف أن القليلين وحدهم هم الذين ينجون من هذا الفساد، وهم الذين ٤٩١ يوصفون بأنهم أناس لا نفع فيهم، وإن لم يكونوا أشرارا، وسنبحث بعد ذلك أمر مزيفى الفلسفة، ونتأمل طبيعة هذه النفوس التى تمارس عملا أصعب وأرفع مما يمكنها أداؤه، وهى النفوس التى أدت انحرافاتها العديدة إلى وصم الفلسفة بتلك الوصمة التى تتحدث عنها.

فسأل : فما هى إذن أسباب ذلك الانحراف؟.
-سأحاول أن أوضحها لك، على قدر استطاعتى. وسأبدأ بمسألة لا أظن أحدًا يعترض عليها : فالطبائع التى وهبت كل الصفات اللازمة لمن يود أن يغدو فيلسوفًا حقًا، نادرًا ما تظهر بين الناس، وعددها قليل. ألا تعتقد ذلك؟
-إنى مقتنع بذلك.

-فلتتأمل كم من المؤثرات القوية تتآمر على إفساد هذا العدد القليل.
-ما هي هذه المؤثرات؟.
-إن أعجب ما في الأمر هو أن كل الصفات التي أعجبنا بها في طبيعة الفلاسفة، وأعني بها الشجاعة والاعتدال وكل الصفات الأخرى، تؤدي إلى تشتيت النفس التي تتخلق بها وصرفها عن الفلسفة.

فقال : هذا عجيب حقًا ..

فقلت : وهناك أمور أخرى تفسد النفس وتصرفها عن الفلسفة. وهي كل ما يطلق عليه الناس اسم مباهج الحياة، كالجمال والمال وقوة البدن، والسلطان الضخم في الدولة، وما شابه ذلك من المتع. إنك بالطبع تعلم أي الأشياء أعني.
-أجل، ولكني أوثر أن أستمع منك إلى شرح أدق لهذه المؤثرات.
-إن المسألة ستظهر بوضوح، ولن تجد فيما قلته في هذا الصدد أدنى غرابة، إذا تأملت المبدأ العام الكامن من وراء هذا كله بالطريقة الصحيحة.
-وكيف أفعل ذلك؟
-إننا نعلم أن كل بذرة، سواء أكانت لنبات أم لحيوان، إذا لم تجد ما يلائمها من الغذاء والمناخ والتربة، يزداد الضرر الذي يلحقها نتيجة لحرمانها من هذه الميزات بقدر ما تزداد قواتها، إذ أن الشر أشد إضرارا بما هو خير منه بما ليس بخير.
-هذا طبيعي.
-فمن الطبيعي إذن أن تغدو خير الطبائع، إذا ما غذيت على نحو ملائم، شرا من طبائع الأوساط.
-هذا منطقي.
-ألا نستطيع أن نقول أيضًا إن خير الأذهان لو تلقت تعليمًا فاسدًا لغدا شرها مستطيرًا؟ إن شر الجرائم وأعظم الكبائر لا تقترفها نفوس الأوساط، وإنما النفوس القوية التي أفسدتها التربية، إذ ليس في وسع نفس ضعيفة أن تؤدي أي خير كبير أو شر كبير؟
-كلا، إنني متفق معك.

٤٩٢-وعلى ذلك، فإذا تلقت الطبيعة الفلسفية، كما عرفناها، التعليم الملائم، فمن الضروري، في رأيي، أن تصل بالتدريج إلى الفضيلة في كل صورها. أما إذا بذرت وامتدت جذورها ونمت في تربة فاسدة فمن الضروري أيضًا أن تقترف

كل الآثام، ما لم تنقذها معجزة إلهية أم تراك تعتقد، بدورك، أن ثمة شبانًا يفسدهم السفسطائيون، وأن هؤلاء السفسطائيين الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشباب، بمقدار ملحوظ؟ ألا تظن على عكس ذلك، أن الجمهور الذى يقول هذا هو الذى يضم أكبر السفسطائيين، إذ يربى الصغار والكبار، والرجال والنساء، على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التى يود أن يراهم عليها؟

فسأل : ومتى يحدث ذلك؟

-عندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور معًا فى مجلس عام، أى فى محكمة أو مسرح أو معسكر، أو فى أى مجتمع عام آخر، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم أو استهجانهم لأى شىء يقال أو يفعل، وهم فى كلتا الحالتين مبالغون، فيصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كله صدى صيحاتهم، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان. فى مثل هذه الحالة كيف تنتظر أن تكون الحالة الذهنية للشباب؟ وأى تعليم خاص يستطيع أن يضفى عليه القوة التى تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف، وعدم الاندفاع مع التيار؟ ألن يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلا لحكمهم؟ ألن يفعل ما يفعلون ويغدو مماثلا لهم فى كل شىء؟

-أجل يا سقراط، إن مثل هذا التأثير لا يقاوم.

-ولكنا لم نتحدث بعد عن أقوى أنواع القهر.

-وما هو؟

-إنه القهر بالأفعال، الذى يلجأ إليه هؤلاء السادة من المربين والسوفسطائيين عندما تعوزهم القدرة على الإقناع بالأقوال. ألا تعلم إنهم يحكمون بالحرمان من الحقوق السياسية وبالغرامة وبالموت على من لا يستسلم لآرائهم؟

-أعلم ذلك حقًا.

-فكيف تستطيع الدروس الخاصة لأى سوفسطائى آخر، أو لأى فرد بعينه، أن تقاوم هذا التيار وتتغلب عليه؟

-فى رأيى أنه لا يوجد ما يقاومها.

-هذا صحيح، ومن الحمق الصريح أن يحاول المرء مقاومتها إذ أن المرء لا يستطيع تغيير الطبع، ولن يستطيع تغييره أبدًا، بدروس من نوع مضاد لدروس هؤلاء الناس، وأنا أعنى بالطبع هنا، أيها الصديق، الطبع البشرى، أما الطبع فوق البشرى فلندعه جانبًا، كما يقول المثل، إذ أنك لابد عالم أن كل من يصل

٤٩٣ إلى الخلاص ويبلغ الخير، فى الحالة الراهنة للمجتمع، إنما يدين بهذا الخلاص إلى عناية إلهية خاصة - هذا أمر تستطيع أن تؤكده دون أن تخشى خطأ.

-إننى أوافقك على هذا.

فاستطرد قائلاً : وإذن فآمل أن توافقنى على شىء آخر.

-ما هو؟

-إن كل هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون فى العلم، والذين يدعوهم الجمهور بالسوفسطائيين، ويعدهم منافسين له، لا يلقون سوى المبادئ التى يدعو إليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا ما يسمونه بالحكمة. وما أشبههم فى ذلك برجل يربى وحشًا ضخمًا قويًا، فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل، ومتى ولم يكون أشد شراسة أو أكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هى الأصوات التى تهدئه أو تثيره، وبعد أن يعلم كل ذلك من معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهبا يعلمه لغيره. ولما لم يكن يعلم أى هذه العادات والرغبات حسن وأيها قبيح، وأيها صواب وأيها خطأ، وأيها عادل أو ظالم، فإنه يطبق كل هذه الأوصاف تبعًا لرغبات الوحش الضخم، فيسمي ما يسره خيرًا، وما يغضبه شرًا، وهو لا يعلم شيئًا عن المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ، إذ أن أى شىء يتم وفقًا للضرورة يسمى فى نظره عادلاً وجميلاً، مادام عاجزًا عن أن يتبين لنفسه، أو يبين لغيره، ذلك الفارق الأساسى بين ما هو ضرورى وما هو خير. ألا يكون هذا الشخص مربيًا غريبًا بحق؟

فقال بلى.

-فهل ترى فارقًا بين هذا الرجل وبين من يرى أن قوام الحكمة هو معرفة غرائز وأهواء الكثرة عندما تتجمع سويًا، سواء فيما يتعلق بالتصوير والموسيقى والسياسة؟ من المؤكد أن أحدا لا يستطيع أن يتقدم إلى حشد كهذا ليعرض عليه شعرا أو أى عمل فنى آخر، أو مشروعا ذا نفع عام، ويخرج بذلك عن المسلك الطبيعى ليجعل من الجمهور سيدا له - أقول أن أحدا لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا واضطر، بحكم الضرورة القاهرة المسماة بضرورة (ديوميد)، إلى أن يفعل ما يوافق عليه هذا الجمع. ولكن. هل سمعت قط أية حجة تقدم

لإثبات أن ما يعجب به ذلك الجمهور جميل حقًا. أو أن ما يستحسنه خير حقًا، دون أن تكون هذه الحجة مدعاة للسخرية؟

-كلا، ولست أتوقع أن أسمع حجة كهذه أبدًا.

-والآن، وقد أدركت كل هذا، فلأذكرنك بشيء قلناه من قبل أتستطيع أن تتصور أن الجمهور سيعترف في أي وقت بوجود الجمال في ذاته، متميزًا عن كثرة الأشياء الجميلة، وبأن لكل ماهية في ذاتها وجودًا متميزًا عن مظاهرها الجزئية؟ ٤٩٤

-كلا بالتأكيد.

-فمن المحال إذن أن يغدو الجمهور فيلسوفًا؟

-هذا محال.

-وعلى ذلك فمن الضروري أن ينتقد الجمهور الفلاسفة؟

-هو كذلك.

-ومن الضروري أيضًا أن ينتقدهم أولئك الأفراد الذين يندمجون بالجمهور ويحرصون على تملقه؟

-هذا صحيح.

-وبعد ذلك، فهل ترى أن هناك وسيلة لخلاص الروح الفلسفية، بحيث تستطيع تلك الروح أن تثابر على جهدها وتصل إلى هدفها؟ ليكن حكمك على هذا الأمر مبنيا على ما قلناه من قبل، حين اتفقنا على أن سهولة التعلم، وقوة الذاكرة، والشجاعة، وكبر النفس، هي الخصائص المميزة لتلك الروح.

-أجل.

-فإذا اكتملت هذه الصفات لشخص، ألا يكون منذ حداثته أبرز أقرانه، وخاصة إذا كانت صفاته الجسمية متمشية مع صفاته الروحية؟

-فأجاب : ليس في ذلك أدنى شك.

-وعندما يبلغ سن النضج، سيعمل أصدقاؤه ومواطنوه على الانتفاع منه لتحقيق أغراضهم الخاصة؟

-بلا جدال.

-فهم أذن سيتمسحون بأعتابه ويغدقون عليه أنواع التكريم والهدايا، مقدرين مقدما قوته المستقبلة ومتملقين أياها.

-هذا ما يحدث في كثير من الأحيان.

-وعلى ذلك، فماذا تنتظر من شخص في مثل هذه الظروف، ولا سيما إن كان ينتمي إلى دولة قوية غنية عريقة، وإذا كان جميل الصورة مديد القامة. ألا تمتلئ نفسه بطموح لا حد له، حتى يتوهم نفسه قادرا على حكم الإغريق والبرابرة معًا؟ ألا يترتب على ذلك أن يشمخ بأنفه إلى السماء، ويستسلم للغرور الأهوج، ويصم أذنيه عن صوت العقل؟[1].

-أجل ، بالتأكيد.

-فإذا ما أتاه شخص، وهو في مثل هذه الحالة الذهنية، وأنبأه بالحقيقة، وهي أنه يفتقر إلى العقل، وأنه في حاجة إليه، وإن العقل لا يكتسب أبدًا إن لم يكرس الإنسان كيانه كله له، فهل تظنه يحسن الاستماع إلى هذه الأقوال وهو محاط بمثل هذه المؤثرات المضللة؟.

-محال أن يستمع إليها.

-ومع ذلك، فلو حدث، بفضل معدنه الطيب الذي يستجيب لصوت العقل، إن استسلم للقوة التي تجذبه إلى الفلسفة ورضخ لها، فماذا يظن أولئك الذين يعتقدون أنهم سيحرمون من خدماته وصداقته فاعلين؟ ألا يلجأون إلى كل ما في جعبتهم من الأفعال والأقوال معه ليثبطوا عزيمته، وعزيمة من يقدم النصح إليه، ليقضوا على جهوده سواء بالتآمر عليه في حياته الخاصة، أو باضطهاده في الأماكن العامة؟

٤٩٥ فقال : هذا أمر لا مفر منه.

-فهل من الممكن أن يغدو صاحبنا هذا فيلسوفًا؟

-ليس هذا ممكنا على الإطلاق.

فاستطردت قائلاً : وهكذا ترى أننا لم نكن على خطأ حين قلنا أن نفس الصفات التي تكون طبع الفيلسوف، إذا ما خضعت لتنشئة فاسدة، تؤدي على نحو ما إلى صرفه عن رسالته، مثلها في ذلك مثل الثروة وما شاكلها من المزايا التي يسمونها بمباهج الحياة.

-بلى، لقد كنا على صواب.

---

[1] هذا الوصف يطابق شخصية القبيادس، في نظر كثير من الشراح. ومن المعروف أن سقراط قد عد مسئولاً عن المصير الذي انتهى إليه القبيادس، ومن هنا يبدو هذا النص نوعا من الدفاع عن سقراط وإبعاد مسئولية فساد القبيادس عنه.

-تلك بالضبط، أيها الصديق، هي الطريقة التي تفسد بها أنبل الطبائع – وهي دائمًا شيء نادر – وتنصرف بها عن أرفع المهام. فمن بين هذه الطبائع يظهر أولئك الذين يلحقون بالدول والأفراد أعظم الأضرار، أو الذين يجلبون لها أعظم الخير، إذا ما شاء حسن الحظ أن يبعدهم عن طريق الشر. أما ذوو الطبائع الضعيفة فمحال أن يأتي منهم نفع أو ضرر عظيم للدولة أو الأفراد.

-هذا عين الصواب.

-وهكذا تترك الفلسفة وحيدة، وكأنها فتاة تخلى عنها أقرب الناس إليها. وعلى حين يحيا أنصارها حياة زائفة لا تليق بهم، فإن حرمان الفلسفة من أهلها القادرين على حمايتها يشجع الدخلاء على اقتحام دارها وتلطيخ شرفها، فينسبون إليها تلك العيوب التي ذكرتها أنت ذاتك، ألا وهي أن أهلها منهم من لا يصلح لشيء، والباقون، وهم الأكثر، يستحقون أشد العقاب.

-هذا حقًا ما يقوله الناس.

-وهي أمر طبيعي. ذلك لأن ذوي الطبائع الضعيفة، ممن أثبتوا براعتهم في حرفهم الوضيعة، يجدون المجال هنا مفتوحًا أمامهم على مصراعيه، وزاخرًا بالأسماء الرنانة والألقاب الخلابة، فيسارعون وكأنهم مسجونون هاربون من سجنهم ليحتموا في معبد، إلى التخلي عن مهنتهم والالتجاء إلى الفلسفة[1]. ذلك لأن الفلسفة، حتى في عزلتها هذه، تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب في النفوس، يجذب إليها عددا كبيرا من الضعاف الذين أفسدت حياتهم الوضيعة نفوسهم مثلما شوهت حرفهم الشاقة أجسامهم. أليس هذا أمر لا مفر منه؟

-بلى.

فاستطردت قائلاً : ألا يذكرونك، حين تراهم، بحداد أصلع ربح بعض المال، فهرع بمجرد أن فرغ من عمله الشاق إلى الحمام العمومي ليغتسل، ثم ارتدى حلة جديدة، وتزين كأنه عريس شاب وذهب يطلب يد ابنة سيده، لأنها فقيرة منبوذة؟

٣٩٦-هذا تشبيه منطبق تمام الانطباق.

---

[1] يشير أفلاطون دون شك إلى بعض معاصريه من المشتغلين بالفلسفة، وقد يكون منهم السوفسطائيون، الذين كان بعضهم يشتغل بحرف أخرى قبل احترافهم للفلسفة، ومنهم بروتاجوراس. وقد يكون المقصود هو انتيستين وايسقراط، خصماه الفلسفيان.

-فهل يمكن أن يؤدى زواج كهذا إلا إلى أطفال مشوهين ضعفاء؟
-لابد من ذلك.
-وبالمثل فإذا ما اقتحم باب الفلسفة أناس غير قادرين على التعلم، ومارسوها على الرغم من عدم جدارتهم بها، فأى الأفكار تظنهم سيأتون بها؟ إن الاسم الوحيد الذى يصلح لها هو المغالطات السوفسطائية، ومن المحال أن تكون هذه الأفكار والآراء وليدة الحكمة الحقيقية.
-هذا عين الصواب.

وهكذا لن يتبقى بعد ذلك، يا أديمانتوس، سوى عدد ضئيل من الناس هم الذين يليق بهم الزواج من الفلسفة. قد تكون منهم طبيعة رفيعة هذبها العلم، وظلت منفية بعيدة عن تلك المؤثرات التى كانت كفيلة بأن تصرفها عن اتجاهها الطبيعى إلى التفانى من أجل الفلسفة، وقد يكون منهم ذهن نشأ فى دولة حقيرة فترفع عن شئونها العامة وتجاهلها، وربما كانت قلة موهوبة تحولت إلى الفلسفة من مهن أخرى احتقرتها عن حق، وربما وجد منهم من أمسك به نفس العنان الذى أمسك بصديقنا "ثياجس Theages"، إذ أن كل العوامل قد تضافرت على صرفه عن الفلسفة، ومع ذلك فإن حرصه على صحته المعتلة قد صانه وصرفه عن الاشتغال بالشئون العامة. أما فى حالتى الخاصة، فلست بحاجة إلى أن أحدثكم عن تحذير تلك النبوءة الإلهية، التى لم تظهر من قبلى إلا للقليلين، إن كانت قد ظهرت على الإطلاق[1]. وهكذا فإن من ينتمى إلى هذا العدد الضئيل، ومن ذاق طعم السعادة التى يعيشون فيها، وأدرك أن الجماهير الغفيرة هوجاء، وإن سلوك السياسيين يفتقر دائمًا إلى التعقل، وإنه ليس ثمة حليف يقف إلى جانبه نصير العدالة ويأمل أن يجد معه خلاصًا من الدمار، وأن حاله سيكون كحال من وقع وسط وحوش ضارية. فلا هو يقبل أنه يشاركها وحشيتها، ولا هو يستطيع أن يصمد وحده أمام كل هذه الجموع الشرسة، ويتأكد لديه أن مصيره سيكون الفناء دون أن يكون قد نفع وطنه أو أصدقاءه، ولا نفسه أو غيره – أقول أن من يدرك بذهنه كل هذا، سيخلد إلى السكينة، وينصرف إلى شئونه الخاصة، وكأنه مسافر باغتته عاصفة فاحتمى خلف جدار من عواصف الرمال والأمطار التى تثيرها الرياح. فإذا ما رأى كيل الظلم طافحًا بين بقية الناس، شعر بالقناعة إذا استطاع أن

---

[1] الإشارة هنا إلى واحدة من تلك النبوءات فوق الطبيعية التى دأب سقراط على الإهابة بها، والتى وردت فى كثير من محاورات أفلاطون، ولاسيما "الدفاع"، حيث أكد أن النبوءة منعته من الاشتغال بالسياسة.

يقضى حياته فى هذا العالم نقيًا من شوائب الظلم، وعندما تحل النهاية، فإنه يرحل عن الحياة بقلب عامر بالآمال، ونفس هادئة مطمئنة.

٤٩٧-أجل، إنه لغنم كبير أن يفعل المرء ذلك قبل مفارقته الحياة.

فاستطردت قائلاً "أجل، ولكنه ليس أعظم ما كان بوسعه أن يحققه، لو كان قد وجد الدولة الملائمة لطبيعته، والتى كان خليقًا بأن ينمو فيها إلى أقصى مداه، ويجلب الخلاص لنفسه ولبلاده.

كيف يكون حكم الفيلسوف ممكنًا؟

-ها نحن أولاء قد أوضحنا بما فيه الكفاية أسباب التحامل على الفلسفة، وبينا مدى ما فيه من تجن عليها. فهل لديك ما تود أن تقوله فى هذا الشأن؟

فأجاب : ليس لدى ما أقوله فى هذا الصدد، ولكن أى الحكومات الحالية، فى رأيك، أصلح للفلسفة؟

فقلت : لا واحدة منها. وهذا بعينه هو ما أشكو منه : فليس من بين أنواع الحكومات الحالية ما يلائم الطبيعة الفلسفية، ومن هنا فإن هذه الطبيعة تزيف وتفقد طابعها الخاص، مثلما تتغير طبيعة البذرة النادرة إذا زرعت فى تربة غير تربتها، وخضعت للمؤثرات الجديدة، وفقدت مميزاتها فيها. وهكذا تعجز الطبيعة الفلسفية عن الاحتفاظ بخصائصها المميزة، وتتحول إلى طبيعة أخرى. أما لو وجدت الفلسفة حكومة تتفق طبيعتها وإياها. فعندئذ سيتضح أنها إلهية بحق، على حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى إنسانية فحسب. وأنا واثق من أنك ستسألنى الآن: وما هى هذه الحكومة المثلى؟

فقال :كلا، لقد أخطأت فى هذا. فقد كنت أود أن أسالك إن كانت هذه هى الدولة التى رسمنا خطتها وأسسناها، أم أنها دولة أخرى.

فأجبت : إنها هى على وجه التقريب، ولكنك تذكر قولنا أن دولتنا ينبغى أن تتضمن سلطة ترعى الدستور بنفس الروح التى أملت عليك سن قوانينها عندما قمت بعمل المشرع فيها.

-لقد قلنا ذلك بالفعل.

-أجل، ولكنا لم نوضح هذه المسألة إيضاحا كافيا، فقد بعثت الذعر فى نفوسنا باعتراضاتك التى أوضحت أن المشكلة كبيرة ومعقدة، ومع ذلك فإن ما تبقى منها أصعب من كل ما سبق.

-وما الذى تبقى منها؟

-مسألة الطريقة التى تنظم بها الدولة دراسة الفلسفة دون أن تلحق بنفسها الدمار. ذلك لأن المهام الكبرى محفوفة بالخطر على الدوام. والخير مركبه صعب، كما يقول المثل.

-وعلى الرغم من ذلك، فعليك أن تلقى الضوء على هذه المسألة حتى يكون البحث قد اكتمل.

-ولكننى إذا لم أوفها حقها، فلن يكون ذلك لافتقارى إلى العزم. وإنما إلى المقدرة. وسترى بنفسك مدى حماستى حين تصغى إلى. ولكى أثبت لك ذلك، فإنى أعلن مرة أخرى، بكل جراة وبلا تردد، أن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تمامًا لتلك التى تعاملها بها الآن.

-وكيف ذلك؟

٤٩٨-إن دارسى الفلسفة فى الوقت الحالى صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة. وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التى يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شئون بيت خاص بهم. وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع إلى الروح الفلسفية، يسارعون إلى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها، وأعنى به الديالكتيك. أما فى حياتهم التالية، فإنهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشة كهذه، إذ أن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب. وأخيرًا فكلما تقدم بهم العمر، خبا النور فيهم جميعًا – باستثناء عدد ضئيل – أكثر مما تخبو شمس هرقليطس[1]، إذ أن هذا النور لا يعود أبدًا إلى الظهور.

-ولكن ما الذى كان ينبغى عمله إذن؟

-عكس ذلك تمامًا. فعليهم أن يتلقوا فى طفولتهم وصباهم تعليمًا وفلسفة تلائم أعمارهم الصغيرة، وفى وقت نموهم واقترابهم من الرجولة، يتعين عليهم توجيه أكبر قسط من العناية لأجسامهم حتى تصبح أدوات طيعة فى خدمة الفلسفة. فإذا ما بلغوا العمر الذى تقترب فيه نفوسهم من تمام نموها، كان لابد من مضاعفة دراساتهم العقلية. وأخيرًا، عندما تهون قوتهم الجسمية ويتجاوزون السن التى يمكنهم فيها أداء واجباتهم السياسية والحربية، فعندئذ ينبغى أن ندعهم ينطلقون أحرارًا، ولا ينهمكون فى عمل جدى سوى الفلسفة، وذلك إذا شئنا أن يحيوا سعداء فى هذه الدنيا، وأن يتوجوا حياتهم الأخرى بعد الموت بسعادة مماثلة.

---

[1] من المعروف أن هرقليطس كان يرى أن الشمس تنطفئ فى المساء وتعود إلى الظهور فى الصباح.

فقال : إنى لأعترف حقًا أنك تتكلم بحماسة يا سقراط. ومع ذلك فإنى أخشى أن يكون معظم مستمعيك أكثر تحمسًا فى معارضتهم لك، وأن يأبوا الاقتناع بما تقول، وأولهم فى ذلك ثراسيماخوس.

فأجبت : لا تحاول أن تبذر بذور الخلاف بينى وبين ثراسيماخوس الذى لم يصبح صديقًا لى إلا منذ فترة وجيزة، ولو أننا لم نكن أعداء فى وقت من الأوقات. إننى لن أدخر وسعًا فى سبيل إقناعه هو والباقين، أو على الأقل فى أن أفيدهم بشىء ينفعهم، إذا ما جاء اليوم الذى يجدون فيه أنفسهم منهمكين فى حديث كهذا فى حياة أخرى.

فقال : إنك تتحدث عن زمن بعيد حقًا.

فأجبت "إنه ليس شيئًا بالقياس إلى الأزل. وعلى أية حال فإنى لا أدهش حين يأبى الكثيرون تصديق آرائنا، إذ أنهم لم يروا ما نتحدث عنه الآن متحققًا أبدًا، بل أنهم لم يستمعوا إلا إلى محاكاة متعمدة للفلسفة، قوامها كلمات مرصوصة بعضها إلى جانب البعض على نحو مصطنع، دون أن تجمعها وحدة طبيعية كتلك التى تجمع أقوالنا[1]. أما ذلك الصنف من الرجال، الذى تتوافق ٤٩٩ طبيعته مع الفضيلة على أكمل نحو ممكن، سواء فى أفعاله أو فى أقواله، والذى يحكم دولة تتصف بمثل كماله، فهو لم يروا منه واحدا ولا كثيرًا - أم تظنهم رأوا مثله من قبل؟

-كلا، بالتأكيد.

-كذلك فإنهم، أيها الصديق، لم يستمعوا قط إلى مناقشة حرة رفيعة، من ذلك النوع الذى يستهدف معرفة الحقيقة لذاتها بكل الوسائل الممكنة، ويترفع عن تلك الحيل الجدلية التى لا تستهدف إلى المكابرة والعناد، سواء منها تلك التى تستخدم فى المحاكم وفى قاعات الدرس.

-هذا عين الصواب.

-تلك هى العقبات التى خطرت بذهنى من قبل، عندما أرغمتنى الحقيقة على أن أعترف، على الرغم من مخاوفى، بأن أية دولة أو أى دستور أو أى فرد لن يبلغ الكمال ما لم تدفع الظروف المواتية هذا العدد الضئيل من الفلاسفة الذين لم يتطرق إلى نفوسهم الفساد، وإن كانوا يعدون الآن أناسا لا جدوى

---

[1] من الجائز أن أفلاطون يشير هنا إلى تعاليم مدرسة "إيسقراط" التى كانت تنافس الأكاديمية، وكانت تلقن الشباب مبادئ السياسة فى أسلوب شيق جذاب.

منهم، إلى تولى الحكم، سواء أشاءوا ذلك أم لم يشاءوه، وما لم تدفع الدولة بدورها إلى إطاعتهم، أو ما لم يتملك حكام الدولة الوراثيين أو الملوك الحاليين حب أصيل للفلسفة، ينبع من إلهام إلهى. فإن قيل إن إحدى هاتين الحالتين، أو كلتيهما معًا، مستحيلة التحقيق. لكان ردى أن هذا قول لا يقوم على أساس. ولو صح لكنا نستحق سخرية الناس منا لتعلقنا بأحلام وهمية. ألست على صواب؟

-بلى.

-فإذا حدث، خلال العصور الطويلة الماضية أو المقبلة، أو فى العصر الحاضر فى أية دولة أجنبية، بعيدة عن حدودنا، أن دفع أصحاب أرفع المواهب الفلسفية إلى تولى مقاليد الحكم، فعندئذ يمكننا أن نؤكد أن الدستور الذى وصفناه قد تحقق هناك، أو يتحقق الآن، أو سيتحقق فى المستقبل، عندما تصبح ربة الفلسفة سيدة الدولة. ذلك لأن هذا أمر لا يستحيل تحقيقه، وخطتنا، على الرغم من اعترافنا بصعوبتها، ليست مستحيلة التحقيق.

فقال : إنى متفق معك فى هذا.

-ولكنك ستقول لى أن لجمهرة الناس رأيًا مخالفًا.

-ربما.

-لا تحكم على جمهرة الناس بهذه القسوة أيها الصديق. فلا شك أنهم سيغيرون رأيهم إذا توسلت إليهم بالحسنى، لا بالعنف والغلظة، وحاولت أن تبدد كراهيتهم للمعرفة، بأن تبين لهم من هم أولئك الذين تسميهم بالفلاسفة، ٥٠٠ وتصف لهم طبيعة هؤلاء الفلاسفة والعمل الذى يقومون به، مثلما فعلت الآن. وعندئذ سيدركون أن لم تكن تتحدث عن ذلك الذى تخيلوه. وأنت تقرنى ولا شك على أنهم لو عرفوهم على حقيقتهم، فسوف يغيرون رأيهم، ويردون ردا مخالفا. أم تظن أن المرء حين لا يكون حقودًا شريرًا بفطرته، يود أن يعادى من لا يعاديه، يرجو الشر لمن يحبه؟ إنى لأتكهن بجوابك مقدمًا، وأقول إن مثل هذه الطبيعة الشريرة إن تمثلت فى بعض الناس، فإنها لا تتمثل فى غالبيتهم.

فقال : إنى متفق معك فى هذا.

-وسوف تتفق معى أيضًا على أنه إذا كانت الجماهير تنفر من الفلسفة، فالخطأ فى ذلك راجع إلى الدخلاء الذين تغلغلوا فى صفوفهم غصبا، وانصرفوا إلى

التشاحن والتصارع فيما بينهم، واقتصروا على تبادل الإهانات الشخصية، وهى أبعد الأمور عن مسلك الفيلسوف.

-هذا صحيح كل الصحة.

-ذلك لأن من المؤكد يا أديمانتوس إن الشخص الذى يلتزم ذهنه حقائق الأشياء، لا يتوافر له من الفراغ ما يجعله يهبط بأنظاره إلى أمور الناس، ويشارك في معاركهم، ويمتلئ منهم حقدا وغلاً. ذلك لأنه يتأمل أمورا يسودها النظام والثبات، ولا يسعى واحد منها إلى الإضرار بالآخرين، وإنما تخضع كلها لقانون النظام والعقل. ومن هنا فإنه يسعى إلى محاكاتها والتشبه بها على قدر استطاعته. أم تظن أن فى وسع المرء أن يقضى حياته مع صاحب يعجب به دون أن يتشبه به؟

-هذا مستحيل.

-وهكذا فإن الفيلسوف الذى يحيا فى صحبة النظام الإلهى للعالم، يغدو إلهيا منظمًا بدوره، وذلك على قدر ما تتحمل طبيعة البشر، وإن لم يكن فى استطاعته أن ينجو، على الرغم من ذلك، من تحامل الناس.

-بالتأكيد.

-فإذا ما وجد نفسه مضطرًا إلى تشكيل طبائع الآخرين، لا طبيعته الخاصة وحدها، وصياغة قالب الحياة العامة والخاصة تبعًا لما يتأمله فى عالمه العلوى، فهل تظنه سيكون لهم رائدا فاسدًا فى تعليم الاعتدال والعدالة، وغيرهما من الفضائل المدنية؟

-كلا بالطبع.

-فإذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلاسفة حديث صدق، فهل يظلون على بغضهم لهم، وهل يظلون على شكهم فى قولنا أن الدولة لن تعرف السعادة إن لم يرسم خطتها فنانون يعملون وفقًا لأنموذج إلهى؟

٥٠١-كلا، إن الناس سيتخلون عن مشاعرهم العدائية إذا عرفوا الحقيقة. ولكن على أى نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة؟

-سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معد لرسم الصورة، فيبدأ أولا بتنظيفها، وهو أمر ليس باليسير. ولكنك تعلم، على أية حال، أنه على خلاف غيره من المشرعين، لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شئون فرد أو دولة أو سن أية قوانين إلا إذا وجد السطح نظيفا، أو نظفه هو بنفسه.

-إن له كل الحق فى ذلك.
-فإذا تم هذا، فسوف يبدأ بعد ذلك فى وضع تخطيط عام للدستور.
-بلا شك.
-وبعد ذلك، فإنه سيتجه بأنظاره دائمًا، أثناء قيامه بعمله، وإلى الطرفين: أعنى الأنموذج الذى يرسم منه، وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة، والنسخة التى يحاول صنعها منه فى عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، مثلما يمزج الرسام ألوانه، يرسم صورة الإنسانية الحقة، مسترشدًا بذلك الأنموذج الذى أسماه هوميروس[1] لدى من وجده فيهم من البشر، باسم الأنموذج الإلهى.
-أصبت.
-وهكذا تراه يمحو خطا تارة، ويضيف خطا آخر تارة أخرى، حتى يصنع، على قدر استطاعته، أنموذجًا للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة.
-من المحال أن نجد صورة أبدع من هذه.
-أتعتقد أننا قد بدأنا نقنع أولئك الذين قلت أنهم سيهاجموننا بكل طاقتهم، عندما أطرينا الفيلسوف واقترحنا وضع دفة الدولة بين يديه؟ وهل سيكونون أهدأ بالا بعد أن قلنا أننا نعنى بالفيلسوف فنانا يستخدم مهارته على هذا النحو ليرسم صورة الدولة بهذه الطريقة؟
-لابد أن يقتنعوا، إن كانوا عاقلين.
-فماذا تبقى لديهم ليعترضوا به علينا؟ أينكرون أن الفيلسوف يعشق الحقيقة والوجود الحق؟
-لو قالوا ذلك لكانوا مخطئين.
-أو أن طبيعته، كما صورناها، لا تشبه بالخير الأسمى؟
-محال أن ينكروا ذلك أيضًا.
-أم تراهم ينكرون أن هذه الطبيعة، إذا ما وضعت فى الظروف الملائمة، ستكون خير الطبائع وأكملها؟ أم تظنهم سيفضلون عليهم أولئك الأدعياء الذين استبعدناهم؟
-كلا بالتأكيد.

---

[1] الإلياذة، ١، ١٣١.

-فهل سيظلون فى غضبهم علينا لقولنا أنه ما لم يمسك الفلاسفة بزمام الحكم، فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور، ولن تتحقق الدولة التى تصورناها بخيالنا؟

-أظن أن غضبهم سيقل.

-فهل نفترض أنهم ليسوا أقل غضبا فحسب، وإنما بلغت بهم الوداعة حدا جعلهم يقتنعون، ويوافقون على آرائنا بدافع الحياء على الأقل إن لم يكن بأى دافع آخر؟ ٥٠٢

-هذا ممكن بالفعل.

-لنسلم إذن بأننا قد كسبناهم إلى جانبنا. فهل ينكر أحد إمكان ظهور أناس لديهم طبيعة الفلاسفة، من بين أبناء الملوك أو الحكام الوراثيين؟

-لن ينكر أحد.

-فهل ينبغى أن نقول إنهم إذا ما ولدوا بهذه الطبيعة، فمن المحتم أن يفسدوا؟ إننا نعترف بأن خلاصهم من هذا الفساد أمر عسير، ولكن هل يستطيع أحد أن يجزم بأنه لنا يظهر من بينهم خلال العصور الطويلة شخص واحد خلصت نفسه من هذا الفساد.

-لن يستطيع أحد أن يؤكد ذلك.

-إذن، فيكفى أن يتم الخلاص لواحد فقط، وأن يتوافر له الرعايا الطيعون، حتى يحقق كل ما نراه اليوم بعيدًا عن التصديق.

-هذا كاف بالفعل.

-فإذا سن الحاكم قوانين ونظما كتلك التى وصفناها، فليس من المحال أن يقبل المواطنون الخضوع لها.

-هذا ليس محالا على الإطلاق.

-وهل من المحال، أو من غير المعقول، أن يقبل غيرنا ما نقبله نحن؟

-لا أظن ذلك.

-ولكننا أثبتنا من قبل بما فيه الكفاية أن مشروعنا هو الأصلح، إذا ما أمكن تحقيقه.

-أجل، لقد أثبتنا ذلك.

-فلنا أن نستنتج إذن أن خطتنا فى التشريع هى الأصلح إذا تحققت. وأن تحققها، وإن يكون أمرا عسيرا، فهو ليس محالا.

-نستطيع أن نستنتج ذلك بالفعل.

الخير أرفع موضوعات المعرفة ..

-والآن، وقد وصلنا بغير عناء إلى نهاية هذا الموضوع. فقد بقى أمامنا موضوع آخر، هو طريقة تنشئة حماة الدستور، وما الذى ينبغى أن يدرسوه، وما هى السن التى ينبغى أن يبدأو فيها كل دراسة.

-لنحض هذا الموضوع.

فاستطردت قائلا : إننى لم أفلح فى المرة السابقة فى استخدام مهارتى من أجل محاولة تخطى تلك المشاكل الشائكة المتعلقة بامتلاك النساء وإنجاب الأطفال وتعيين الحكام، إذ كنت شاعرا بمدى ما ستثيره خطتى المثلى من الاعتراضات، وبمقدار صعوبة تطبيقها. ذلك لأننى قد اضطررت رغم ذلك إلى مناقشة هذه المسائل. وصحيح أننا قد انتهينا من بحث مسألة النساء والأطفال، ولكن علينا أن نبدأ من جديد فى الكلام عن مسألة تدريب الحكام. ولعلك تذكر ٥٠٣ أننا قلنا إن عليهم أن يثبتوا أن حبهم للوطن، إذا ما امتحن باللذة والألم، سيظل لديهم عقيدة لا يزعزعها العناء أو الخطر أو تصاريف القدر. وهكذا يستبعد الراسب فى هذا الاختبار، أما أولئك الذين يخرجون منه نقيين كالذهب حين يختبر بالنار فهم الذين نتخذ منهم حكامًا، ونمنحهم كل تكريم وخير جزاء خلال حياتهم وبعد مماتهم. ذلك هو ما قلته على وجه التقريب، عندما دارت بنا المناقشة جانبًا، وأخفت وجهها وراء قناع، وكأنها تريد بذلك التخلص من المسألة التى نحن بصددها الآن.

-إنى لأذكر ذلك جيدًا.

-الحق، أيها الصديق، إننى كنت مترددًا فى أن أفوه بذلك التصريح الجرىء الذى قلته الآن. ولكن لنتمسك الآن بهذه الجرأة، ولنقل إن الحراس الكاملين لا يمكن إلا أن يكونوا فلاسفة.

-أجل، فلنؤكد ذلك بالفعل.

-ولتلاحظ أننا كنا نتوقع أن يكون عددهم قليلا، إذ أننا لو فكرنا فى الصفات الضرورية لهم لتبين لنا أنها نادرا ما تتجمع فى شخص واحد، وإنما تتوزع عادة بين أفراد مختلفين.

فسأل: ماذا تعنى؟

-إنك تعلم أن صفات مثل سرعة الفهم وقوة الذاكرة والحكمة والحيوية وما شابهها من الصفات، لا تقترن عادة بقوة النفس وثباتها على النحو الذى يتيح للمرء أن يحيا حياة هادئة منتظمة. بل أن حدة الذهن تولد استعدادا للتخبط فى كل اتجاه وفقدان كل استقرار.

-هذا صحيح.

-ومن جهة أخرى، فإن الطبائع الراسخة الثابتة، التى نستطيع أن نعتمد عليها أكثر مما نعتمد على النوع السابق، والتى لا يزعزعها الخوف من أخطار الحرب، تقف نفس الموقف من التعلم، فتبدو وكأنها صماء بكماء، ويغلبها النعاس إذا ما وجهت بأى عمل عقلى، فلا تفعل شيئا سوى أن تتثاءب.

-هذا صحيح.

-ولكننا قلنا إن مجموعتى الصفات هاتين ضروريتان لكل من يتلقى أسمى تعليم ويشغل منصب الحكم فى البلاد.

-بالتأكيد.

-ألا تظن إذن أن الجمع بين هذه الصفات أمر نادر؟

-قطعًا.

فعلينا إذن ألا نكتفى بإخضاعهم للاختبارات التى عددناها منذ برهة، من مشاق ومخاطر وملذات، وإنما الواجب أن نضيف إلى ذلك الآن اختبار ٥٠٤ قوتهم بأنواع شتى من الدراسات، لنرى إن كان فى وسع نفوسهم أن تصمد لأرفع أنواع المعارف، أم أن شجاعتهم ستخونهم، كأولئك الذين تخونهم قواهم فى المصارعات البدنية.

-لا شك فى أن هذا اختبار يتعين إجراؤه. ولكن ما الذى تعنيه بهذه الدراسات الرفيعة؟

-إنك تذكر ولا شك أننا حين ميزنا فى النفس أجزاء ثلاثة، قد استخلصنا من ذلك طبيعة العدالة والاعتدال والشجاعة والحكمة.

-لو لم أكن أذكر ذلك، لما كنت جديرًا بأن أستمع إلى بقية حديثك.

-وهل تذكر أيضًا كلمة التحذير التى سبقت الكلام فى هذا الموضوع.

-وما هى؟

-لقد قلنا إن علينا، لكى نتأمل هذه الفضائل فى أبهر ضوء ممكن، أن نتخذ مسارا دائريًا أطول، نراها فى نهايته أوضح ما تكون، وإن كان فى استطاعتنا على

الرغم من ذلك أن نقدم عرضًا سطحيًا على نفس مستوى المناقشة التى سبقت ذلك. وقد قلت أن هذا يكفى. وعندئذ قدمت لـك عرضا لم يبد لى دقيقًا كل الدقة. أما إنك قد اقتنعت به أم لم تقتنع فهذا أمر متروك لتقديرك على أية حال.

-لقد اعتقدت، وكذلك الآخرون، أن أعطيتنا من الحقيقة قدرًا كافيًا.

فقلت : إن أى قدر لا يبلغ الحقيقة الكاملة فى مسألة هامة كهذه لا يكون قدرًا كافيًا. إذ أن ما هو غير كامل لا يمكن أن يكون معيارا لأى شىء، وإن يكن الناس يكتفون أحيانًا بأى شىء، ولا يرون ضرورة للمضى فى البحث إلى أبعد من ذلك.

فقال : إن القناعة عن ضعف أمر مألوف بالفعل.

-وهذا ما ينبغى تجنبه، بوجه خاص، فى حارس الدولة وقوانينها.

-هذا طبيعى.

فاستطردت قائلا "وإذن، فعليه، أيها الصديق، أن يسير فى الطريق الأطول، وأن يعمل على تهذيب روحه مثلما يعمل على تربية بدنه، وإلا لما بلغ مطلقًا، كما قلنا، غاية المعرفة العليا، التى هى أجدر المعارف به.

فقال : عجبًا! ألم يكن ما تحدثنا عنه أعلى المعارف؟ وهل لاتزال هناك أمور أرفع من العدالة ومن بقية الفضائل التى تحدثنا عنها؟

-فأجبت : أجل، هناك ما هو أرفع منها، ولأضف إلى ذلك أننا لم نعرض من هذه الفضائل ذاتها إلا الخطوط العامة، على حين أن من الواجب ألا نقنع بأقل من صورتها كاملة. ألا يكون من الغريب حقًا أن نبذل كل الجهود حتى نصل إلى الوضوح والدقة فى أمور ضئيلة الأهمية، بينما لا نطلب أكبر قدر من الدقة فى أهم الأمور؟

-بالتأكيد. ولكن ما الذى تعنيه بأرفع أنواع المعرفة، وما موضوعها؟ أننا لن ندعك تفلت من هذه المسألة.

٥٠٥-أعلم ذلك ، ولتسألنى إذا شئت. ومع ذلك، فقد سمعت رأيى فى هذا الموضوع أكثر من مرة، ولابد أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنك تسعى، كما أعتقد، إلى إحراجى بإلحاحك. ذلك لأنك قد سمعتنى أقول مرارا أن مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن، وكنت سأضيف إلى ذلك أننا

لا نعرف عنه إلا القليل. ولست في حاجة إلى أن أقول أننا لو لم تكن نعرفه، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة، لما أغنانا هذا العلم شيئا، مثلما أن امتلاك أي شيء. دون ما فيه من خير، لا يفيدنا في شيء. فما جدوى امتلاك كل شيء، إن لم يكن الخير لدينا، أو معرفة كل شيء، إن لم تكن نعرف الخير ولا الجمال؟

-لا جدوى من ذلك على الإطلاق.

-وأنت تعلم أيضًا أن معظم الناس يرون أن الخير هو اللذة، على حين أن الخاصة يرون أنه المعرفة.

-بلا شك.

-وأنت تعلم أيضًا، أيها الصديق، أن أصحاب الرأي الأخير لا يمكنهم أن يوضحوا لنا ما يعنونه بالمعرفة، وإنما سينتهون آخر الأمر إلى القول بأنها "معرفة الخير".

-يا له من موقف مضحك!

-إنه كذلك بالفعل. فهم يعيبون علينا في البداية جهلنا بالخير، ثم يفترضون أننا نعرفه، وذلك حين يقولون أنه معرفة الخير، وكأننا نفهم ما يعنون بكلمة الخير حالما ينطقونها.

-هذا صحيح كل الصحة.

-ولكن أتظن أن أولئك الذين يعرفون الخير بأنه اللذة، أقل خطأ من سابقيهم؟ أليسوا بدورهم مضطرين إلى التسليم بأن ثمة لذات شريرة؟

-بلا جدال.

-وهذا يستتبع، في رأيي، القول بأن الأشياء تكون خيرة وشريرة في آن واحد. أليس كذلك؟

-بلا شك.

-وهكذا ترى أن هذه المسألة تثير خلافات عديدة وخطيرة.

-بالتأكيد.

-ومن الواضح أيضًا أن كثيرًا من الناس يكتفون بمظهر العدالة أو الشرف دون حقيقتيهما، ويقنعون بما يبدو لهم كذلك، أما حين يتعلق الأمر بالخير، فليس هناك من يقتنع بالمظاهر، وإنما يتعلق الجميع بالحقيقة ولا يأبهون بالمظاهر قط.

-هذا مؤكد.

-هذا الشيء الذى تسعى إليه كل نفس وتجعل منه غاية لكل أفعالها وتتكهن بوجوده دون أن تعلمه علم اليقين أو تحدد ماهيته بدقة، كما تفعل بالنسبة إلى بقية الأشياء، مما يؤدى بها إلى فقدان المزايا التى كان يمكنها أن تستمدها

٥٠٦ منها - هذا الشيء العظيم الأهمية، هل يصح، فى رأيك، أن يظل خافيًا حتى على أولئك المواطنين البارزين الذين عهدنا إليهم بمقاليد دولتنا؟

فقال : كلا ، بالتأكيد.

فقلت : وعلى أية حال فإن النظم أو العادات العادلة القومية لن تجد فى رأيى حارسا أمينا فى ذلك لا يعرف بأى معنى هى خيرة. بل إننى لأشك فى أنه لن يدرك حق الإدراك أنها عادلة قويمة.

-إن لهذا الشك ما يبرره.

-وإذن فلن يكتمل نظام دولتنا إلا إذا سهر على حمايته حارس توافرت له هذه المعرفة.

فقال : هذا ضرورى، ولكن ما الخير فى رأيك أنت يا سقراط؟ أهو المعرفة أم اللذة أم هو شيء آخر؟

فأجبت : هذا ما كنت أتوقعه ! لقد كنت أدرك جيدًا من قبل، أيها الصديق، إنك لن تقنع برأى الآخرين فى هذه المسألة.

-ذلك لأنه لا يليق بمن قضى حياته، مثلك، وهو يفكر فى هذه المسائل، أن يكتفى بعرض آراء الآخرين دون أن يعرض آراءه هو.

فقلت : ولكن، أتظن أنه يليق بالمرء أن يتحدث عما لا يعلمه وكأنه يعلمه؟

فقال "كلا، لا يصح أن يتحدث وكأنه يعلمه، ولكنه يستطيع أن يقول ما يعرفه على سبيل عرض رأيه الخاص.

فقلت : ألا تعلم أن الآراء التى لا تستند إلى معرفة هى دائمًا شوهاء، وهى على أحسن الفروض عمياء؟ ألست ترى أن أولئك الذين توافر لهم رأى صائب بصدد أمر معين دون أن يعقلوه، هم أشبه بالعميان الذين يسيرون اتفاقًا فى الطريق الصحيح؟

-تمامًا.

-فهل تود أن أريك مخلوقًا قبيحًا مشوهًا أعمى. فى الوقت الذى يستطيع فيه غيرى أن يطلعك على أمور باهرة رائعة؟

فهتف جلوكون : أتوسل إليك يا سقراط ألا تتوقف بعد أن أوشكت على بلوغ النهاية. وسوف نرضى كل الرضا بإيضاح لماهية الخير مماثل لذلك الذى أوضحت به ماهية العدالة والاعتدال وبقية الفضائل من قبل.

فقلت : ولن أكون أقل منكم رضاء فى هذه الحالة ! ولكنى أخشى أن يكون الأمر فوق طاقتى ، وأن تثير حماستى المندفعة سخريتكم. كلا، أيها الأصدقاء الأعزاء، فلندع مشكلة الخير فى ذاته جانبًا الآن، إذ أن الوصول إلى الفكرة التى فى ذهنى عنه يقتضى جهدًا أعظم بكثير من أن يفى به بحث كهذا الذى نقوم به. ولكن فى وسعى أن أصف لكم ما يبدو أنه الابن الناتج عن الخير، وأقرب الصور شبهًا إليه، هذا إذا كنتم مصرين على ذلك، وإلا فلندع هذه المسألة.

فقال : حسنًا، فلتحدثنا عن الابن، على أن يظل فى عنقك لنا دين الحديث عن الأب.

فأجبت : ليته كان فى وسعى أن أوفى هذا الدين كاملا، وليته كان فى ٥٠٧ وسعكم أن تتلقوه! ولكن ينبغى أن تقنعوا الآن بفوائد هذا الدين فقط. فلتتأملوا إذن الوصف الذى سأقدمه لنتاج الخير (أو ابنه) ولتحاذروا حتى لا أخدعكم دون قصد، فأسدد دينى لكم بعملة مزيفة.

فقال : سنحاذر على قدر استطاعتنا، وما عليك إلا أن تتكلم.

فقلت : لابد لنا أولا من أن نتفاهم، وأن أذكركم بأمر قلناه من قبل وفى مناسبات أخرى عديدة.

-وما هو؟

-إن هناك من جهة، كثرة من الأشياء الجميلة، وكثرة من الأشياء الخيرة، وكثرة من كل أنواع الأشياء الأخرى.

-أجل.

-وهناك من جهة أخرى الجميل فى ذاته، والخير فى ذاته، وكذلك الحال فى جميع الأشياء التى قلنا عنها الآن إنها كثيرة، والتى يكون لكل منها مثاله الواحد، وهو الذى نسميه بماهيته الحقيقية.

-هذا صحيح.

-ولنضف إلى ذلك أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل، على حين أن المثل تعقل ولا ترى.

-هذا عين الصواب.
-والآن، فبأى عضو ندرك الأشياء المرئية؟
-بحاسة الإبصار.
-وبالمثل ندرك الأصوات بحاسة السمع، وكل الأشياء المحسوسة الأخرى ببقية الحواس.
-بلا شك.
-ألم تلاحظ أن فاطر حواسنا قد جعل لحاسة الإبصار شأنًا أرفع من شأن بقية الحواس؟
-لم ألاحظ هذا قط.
-حسن، فلتنتبه إلى هذا الأمر. هل حاسة السمع والصوت فى حاجة إلى شىء آخر من نوع مختلف لكى تسمع الأولى ويسمع الثانى، بحيث أنه لو غاب هذا الشىء الثالث، لما سمع الأول ولما سمع الثانى؟
-كلا.

فأضفت "أعتقد أن كثيرًا من الحواس الأخرى، إن لم تكن كلها، ليست فى حاجة إلى شىء كهذا. فهل ترى لهذه القاعدة استثناء؟
-كلا.
-ولكن ألا ترى فى شأن حاسة الإبصار، أنها فى حاجة إلى شىء آخر؟
-وكيف ذلك؟
-ذلك لأنه قد يتوافر الإبصار للعين، وتتوافر للعين الرغبة فى أن تبصر، وقد يوجد اللون فى الأشياء، ومع ذلك كله فإن البصر لن يرى شيئا، وتظل الألوان غير منظورة، إذا لم يضف إليهما شىء ثالث خلق لأجل هذا الغرض بعينه.

فسأل : وما هو هذا الشىء الذى تتحدث عنه؟
-هو ما تسميه بالضوء.
-هذا صحيح.

٥٠٨-وإذن فالرابطة التى تجمع بين حاسة الإبصار وإمكان رؤية الشىء هى رابطة أرفع قيمة بكثير من كل الروابط التى تجمع بين بقية الحواس وموضوعاتها، مادام الضوء شيئًا قيمًا بحق.

فقال : ليس فى وسع أحد أن يقلل من قيمة الضوء.

-فأى آلهة السماء[1]. فى رأيك، ذلك الذى يتحكم فى إيجاد هذه الرابطة، والذى يؤدى بنا نوره إلى أن نرى كل شىء، ويؤدى بالأشياء إلى أن تظهر لنا، على أكمل وجه مستطاع؟

-إنه ذلك الذى يسلم الجميع، ومنهم أنت، بأنه المتحكم فى هذا الأمر، وأعنى به الشمس، فمن الواضح أن هذا ما تعنيه.

-أليست صلة الإبصار بهذا الإله على هذا النحو؟

-على أى نحو؟

-إن الإبصار، وكذلك العضو الذى ينشأ فيه ويسمى بالعين، شىء آخر غير الشمس.

-أجل.

-ولكن البصر، من بين كل أعضاء الحس، أقربها، على ما أعتقد إلى الشمس.

-أقربها بكثير.

-ألا ترد إليه القدرة التى تتوافر له من الشمس وكأنها نبع يفيض على العين؟

-أجل.

-أليس صحيحا أيضا أن الشمس غير الإبصار، وإن تكن هى سببه، وتدرك بواسطة الإبصار الذى تسببه؟

-هذا صحيح.

فقلت : حسنا، فلتعلم أن الشمس هى ما كنت أعنيه بالابن الذى خلقه الخير. وقد خلقها فى العالم المنظور لكى يكون لها فيه، بالنسبة إلى الإبصار والأشياء المنظورة، منزلة الخير فى العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات.

-وكيف ذلك؟ أتم حديثك.

فاستطردت قائلا: أنت تعلم أن المرء عندما ينظر إلى أشياء لا ينير ألوانها ضوء النهار، وإنما أشعة الليل الخافتة، فإن عينيه تبصران إبصارا ضعيفا، وتكاد تبدو عمياء، وكأنها فقدت كل قدرة على تمييز موضوعات الرؤية.

-هذا صحيح.

-أما إذا اتجهت العينان نحو أشياء تنيرها الشمس، فإنها ترى بوضوح، ويبدو جليا أن إبصار العينين ذاتهما نفاذ قوى.

---

[1] كان أفلاطون يعتقد أن الأجرام السماوية كائنات حية أزلية، أى نوع من الآلهة.

-بلا جدال.

-فلتطبق هذه المقارنة على النفس بدورها. فعندما تثبت نظرتها على شيء تنيره الحقيقة ويضيئه الوجود، تدركه في الحال، وتعلمه. ويتضح أنها قد تعقلته. أما إذا وجهت نظرتها إلى عالم الأشياء المعتم. عالم الكون والفساد، فإن إبصارها يظلم، ولا يعود لديها إلا الظنون، وتروح بها الآراء وتغدو بلا استقرار، وكأنها قد عدمت كل عقل.

-هذا صحيح.

-وعلى ذلك فإن ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير. فهو علة العلم والحقيقة. وعلى ذلك فعلى حين أن في استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة، فإنه يحسن بك أن تعده شيئا يتجاوز الحقيقة والمعرفة، ويسمو عليهما، على الرغم مما لهما من ٥٠٩ قيمة. وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والإبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطئ لو ظل أنهما هما الشمس ذاتها، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضا أن العلم والحقيقة، في العالم المعقول، شبيهان بالخير، ولكنه يخطيء لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته، إذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة.

فقال : إنك لتعزو إليه جمالا غير مألوف إن كان هو أصل العلم والحقيقة، وكان مع ذلك أرفع منهما منزلة. ولا جدال في هذه الحالة أن ما تعنيه بالخير ليس اللذة على الإطلاق.

فأجبت : حاشاى أن أعني ذلك! ولكني أود أن نمضي في هذا التشبيه أبعد من ذلك.

-وكيف؟

-إنك لتسلم، على ما أعتقد، بأن الشمس لا تجعل الأشياء التي نراها منظورة فحسب، بل إنها هي الأصل في ميلادها، ونموها، وغذائها، وإن لم تكن هي ذاتها تعني النشأة أو الميلاد.

-أنها ليست كذلك بالفعل.

-فلتعرف أيضا بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجودا، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالا.

وهنا هتف جلوكون طربا : ألا ما أعظم امتداحك للخير!

فأجبت "إن الخطأ خطؤك أنت أيضا. فقد حملتني على أن أذكر رأيي في هذا الموضوع.

فقال : أجل، وعليك ألا تقف عند هذا الحد. وحتى لو لم تكن تنوى مواصلة شرحك، فلتواصل على الأقل مقارنته بالشمس، إن كنت قد أغفلت منها شيئا.

فأجبت : لقد أغفلت أشياء عديدة ولا شك.

-حسنا، عليك ألا تترك واحدا منها إلا وتحدثت عنه، مهما كانت ضالته.

-أخشى أن أضطر إلى ترك الكثير منها دون التحدث عنه. ومع ذلك فسأحاول على قدر استطاعتي ألا أغفل شيئا مما يمكن أن يقال في هذا الصدد.

-أجل، لا تترك شيئا.

المراحل الأربع للمعرفة

فقلت : فلتعلم إذن أنه توجد هاتان القوتان اللتان تحدثت عنهما من قبل : إحداهما، وهى الخير، تتحكم فى جنس المعقولات وعالمها، والأخرى فى العالم المنظور، ولا أقول فى السماء، إذ أننى لو قلت ذلك لاعتقدت أننى أود أن أباهى بمعرفتي بالاشتقاق اللغوى فى هذا اللفظ[1].

وعلى أية حال فأنت تفهم جيدا ما أعنيه بهذين النوعين من الموجودات، المنظور والمعقول.

-أجل.

-فلنتصور الآن خطا مقسما إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول. ولتقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة، لكى ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض. وهكذا يكون لديك فى العالم المنظور قسم أول، يعبر عن الصور: وأعنى بالصور الظلال أولا، ثم الأشباح المنطبعة فى المياه وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة، وكل التمثلات الأخرى المشابهة لها. أتفهم ما أعنى؟

-نعم أفهمك.

---

[1] يشير أفلاطون هنا إلى الرابطة المحتملة بنى لفظ "السماء Ouranos" وفعل الرؤية Ouran " فى اللغة اليونانية.

-أما النصف الآخر من القسم الأول، فهو يشمل الأشياء الواقعية التى كان النصف الأول يمثل صورها، أى الكائنات الحية المحيطة بنا. وكل ما صنعته يد الطبيعة والإنسان.

-ليكن ذلك.

٥١٠-فهل تعترف أيضا بأن قسمى العالم المنظور يتناسبان مع درجة الحقيقة، بحيث تكون الصورة بالنسبة إلى الأصل بمثابة موضوع الظن بالنسبة إلى موضوع المعرفة؟

-نعم بالتأكيد.

-فلتتأمل، من جهة أخرى، الطريقة التى يجب أن نجزئ بها القسم المناظر للعالم المعقول.

-وما هى؟

-إن فيه قسمين، فى الأول منهما يستخدم الذهن الأشياء الفعلية التى كانت فى القسم السابق أصولا، على أنها صور، فيضطر الذهن إلى المضى فى بحثه بادئا بمسلمات، وسائرا فى طريق لا يصعد به إلى مبدأ أول، وإنما يهبط به إلى نتيجة. وفى الجزء الثانى يمضى الذهن فى الاتجاه العكسى، من المسلمات إلى المبدأ المطلق، دون أن يستعين بالصور كما فعل من قبل، وإنما يمضى فى بحثه مستخدما المثل وحدها.

فقال : لست أفهم جيدا ما قلته الآن.

-حسن، فلنحاول مرة أخرى، وسوف تفهم بعد ما سأقول. إنك تعلم، على ما أعتقد، أن أولئك الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وما شابههما من العلوم، يبدأون بمسلمات كالأعداد الزوجية والفردية، أو مختلف أنواع السطوح، والأنواع الثلاثة من الزوايا، وأشياء أخرى مشابهة تبعا لموضوع بحثهم، وهم ينظرون إلى كل هذه على أنها أمور معروفة، بحيث أنهم عندما يتخذونها مسلمات، يرون أنهم ليسوا بحاجة إلى إثباتها لأنفسهم ولا للآخرين، وإنما يعدونها واضحة بذاتها. وبعد ذلك يبدأون بهذه الفروض، ويستمرون فى سيرهم حتى يصلوا، بعد سلسلة من المراحل المتسقة، إلى البرهان الذى سعوا إلى البحث عنه.

-أجل . إنى لأعلم ذلك.

-وإذن فأنت تعلم أيضا أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة، ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هي ذاتها، وإنما على الأصول التي تعد هذه الأشكال صورا لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته، والقطر في ذاته، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر.

٥١١-هذا صحيح.

-هذا إذن ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات، التي تضطر الروح في بحثها لها إلى استخدام المسلمات. ولما لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات، فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول، وفضلا عن ذلك فإنها تتخذ صورا من تلك الأشياء الواقعية التي كانت لها صورها الخاصة في القسم السابق، والتي تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها، وتقدر على هذا الأساس.

فقال : إني لأفهم الآن . فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

-أما القسم الثاني من العالم المعقول فإني أعني به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ، وإنما على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكا بكل النتائج التي تتوقف عليه، حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضا.

فقال "إني لأفهمك، وإن لم يكن فهما كاملا، إذ أن المهمة التي تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لي أنك تود أن تؤكد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة، التي نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقينا من تلك التي نكتسبها بما يسمى بالفنون (العلوم)، التي تتخذ من المسلمات مبادئ لها. صحيح أن الباحثين في موضوعات هذه الفنون مضطرون إلى بحثها بفكرهم، لا بحواسهم، ولكن نظرا إلى أنهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء إلى

مبدئها، فإنك لا تعدهم قد اكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات، وإن تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول. وأعتقد أنك تود أن تسمى علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهما، لا تعقلا، على أساس أن الفهم يحتل موقعا وسطا بين الظن والعقل.

فقال : لقد أجدت فهمى كل الإجادة. والآن، ففى وسعك أن تجد ما يطابق هذه الأقسام الأربعة فى الأحوال الذهنية الأربعة الآتية : فالعقل أرفعها، والفهم هو التالى له، والاعتقاد (أو الإيمان) هو الثالث، والتخيل هو الأخير. وفى وسعك أن ترتيب هذه الأحوال، بحيث تعزو إلى كل منها درجة من الوضوح واليقين تتناسب مع مقدار الحقيقة التى تملكها موضوعاتها.

فقال : إنى أفهم ما تقول، وأوافقك عليه. وأقر الترتيب الذى تقترحه.

الكتاب السابع

٥١٤ أسطورة الكهف

فاستطردت قائلا: والآن، إليك صورة توضح الدرجات التى تكون بها طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة. تخيل رجالاً قبعوا فى مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية أى شىء سوى ما يقع أمام أنظارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برءوسهم. ومن ورائهم تضىء نار اشتعلت عن بعد فى موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع. ولتتخيل على طول هذا الطريق جدارا صغيرا، مشابها لتلك الحواجز التى نجدها فى مسرح العرائس المتحركة، والتى تخفى اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

فقال : إنى لأتخيل ذلك.

٥١٥-ولتتصور الآن، على طول الجدار الصغير، رجالاً يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية، التى تعلو على الجدار، وتشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعى أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئًا.

فقال : إنها حقًا لصورة عجيبة ، تصف نوعًا غريبًا من السجناء.

-إنهم ليشبهوننا . ذلك أولاً لأن السجناء فى موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئًا غير الظلال التى تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك؟

-وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رءوسهم؟

-كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التى تمر أمامهم ألا القليل.

-بلا جدال.

-وعلى ذلك، فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلى ما يرونه من الظلال؟

-هذا ضرورى.

-وإن كان هناك أيضًا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون، كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم، أن الصوت آت من الظل البادى أمامهم؟

فقال : بلا شك.

فاستطردت قائلاً : فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة فى كل شىء إلا الأشياء المصنوعة؟

-لا مفر من ذلك.

-فلنتأمل الآن ما الذى سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويدير رأسه، ويسير رافعًا عينيه نحو النور. عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التى كان يرى ظلالها من قبل. فما الذى تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أيضًا أننا أريناه مختلف الأشياء التى تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هى. ألا تظنه سيشعر بالحيرة، ويعتقد أن الأشياء التى كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التى نريها له الآن؟

-أنها ستبدو أقرب كثيرًا إلى الحقيقة.

-وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التى يمكنه رؤيتها بسهولة، والتى يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التى نريه إياها الآن؟

-أعتقد ذلك.

-وإذا ما اقتدناه رغما عنه ومضينا به فى الطريق الصاعد الوعر، فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس، ألا تظنه سيتألم وسيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أى شىء مما نسميه الآن أشياء حقيقية؟ ٥١٦

-إنه لن يستطيع ذلك، على الأقل فى بداية الأمر.

فاستطردت قائلاً : إنه يحتاج، في الواقع، إلى التعود تدريجًا قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى[1]. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النار.

-بلا شك.

-وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء، أو على جسم آخر، بل كما هي ذاتها، وفي موضعها الخاص.

-هذا ضروري.

-وبعد ذلك، سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها، بمعنى ما، علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف.

-الواقع أن هذا ما سينتهي إليه بعد كل هذه التجارب.

-فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان فيه من حكمة، وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك التغير الذي طرأ عليه، ويرثي لحالهم؟

-بكل تأكيد.

-فإذا ما كانت لديهم عادة إضفاء مظاهر الشرف والتكرم على بعضهم البعض، ومنح جوائز لصاحب أقوى عينين ترى الظلال العابرة، وأقوى ذاكرة تستعيد الترتيب الذي تتعاقب به أو تقترن في ظهورها، بحيث يكون - تبعًا لذلك - أقدرهم على أن يستنتج أيها القادم[2]، أتظن أن صاحبنا هذا تتملكه رغبة في

---

[1] يرى كورنفورد أن هذه الجملة تتضمن مغزى هاما في الأسطورة : فقد سبق لأفلاطون (في ٤٩٨) أن حذر من خوض المشكلات الأخلاقية مع الأذهان غير المدربة عليها، وها هو ذا يدعم رأيه السابق بالإشارة إلى العين التي يبهرها الضوء فتعجز عن الإبصار. وعلى ذلك فإنه يحدد فترة عشر سنوات لدراسة الرياضة البحتة، حتى يعتاد الذهن الكلام في المشكلات الأخلاقية المجردة والصعود منها إلى صورة الخير. أي أن المقصود من هذه الفترة الطويلة هو إعداد الذهن تدريجًا حتى لا يصيبه من الاضطراب ما أصاب هذا السجين.

[2] أرجح أن أفلاطون يشير هنا إلى العلم التجريبي بمعناه المعتاد، وفي هذه الحالة نجد تعريفه دقيقًا إلى حد بعيد : إذ أن العلم هو المتعلق بترتيب الظواهر وتعاقبها، وغايته هي تمكيننا من التنبؤ بالسلوك المقبل لهذه الظواهر. ومثل هذه المعرفة التجريبية في نظره ناقصة، لأنها لا ترقى إلى المبدأ الأول للأشياء جميعًا.

هذه الجوائز، أو أنه سيحسد من اكتملت لهم ألقاب الشرف ومظاهر القوة بين أولئك السجناء؟ ألن يشعر بما شعر به أخيل عند هوميروس، من أنه يفضل ألف مرة أن يكون على الأرض مجرد خادم أجير عند فلاح فقير[1] وأن يتحمل كل الشرور الممكنة، ولا يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟

فقال : إني أوافقك على رأيك هذا، فخير له أن يتحمل أى شيء من أن يعود إلى تلك الحياة.

فاستطردت قائلاً : فلتتصور أيضًا ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم في الكهف، ألن تنطفيء عيناه من الظلمة حين يعود فجأة من الشمس؟

-بالتأكيد.

-فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد، وأن ينافس السجناء الذين لم يتحرروا من أغلالهم قط، في الوقت الذى تكون عيناه فيه ما زالت معتمة زائغة، وقبل أن تعتاد الظلمة، وهو أمر يحتاج إلى بعض الوقت، ألن ٥١٧ يسخروا منه، ويقولوا إنه لم يصعد إلى أعلى إلا لكي يفسد إبصاره، وأن الصعود أمر لا يستحق منا عناء التفكير فيه؟ فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم، ويقودهم إلى أعلى، واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، ألن يجهزوا عليه بالفعل؟[2].

-أجل ، بالتأكيد.

-والآن ، فعلينا ، يا عزيزى جلوكون، أن نطبق جميع تفاصيل هذه الصورة على تحليلنا السابق. فالسجن يقابل العالم المنظور، ووهج النار الذى كان ينير السجن يناظر ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثل صعود النفس إلى العالم المعقول. فإذا تصورت هذا فلن تخطيء فهم فكرتي، ما دام هذا ما تريد أن تعرفه. ولست أدرى إن كانت فكرتي هذه صحيحة أم لا، ولكن هذا ما يبدو لي على أية حال. فآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما أن يدركه، حتى يستنتج حتمًا أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعًا، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل.

---

(1) الأوديسة، ١١، ٤٨٩. وقد سبق أن أشار أفلاطون إلى هذا البيت في الكتاب الثالث، ٣٨٦.

(2) الإشارة هنا واضحة إلى موت سقراط على أيدى الاثيين حين حاول – من وجهة نظره – أن يحررهم من جهلهم.

فبدون تأمل هذا المثال لا يستطيع أن يسلك بحكمة ، لا في حياته الخاصة ولا في شئون الدولة.

-إنني لأشاركك رأيك هذا على قدر ما أستطيع تتبع فكرتك.

-حسن، فلتتفق معي في هذه المسألة أيضًا، وهي أنه ليس من المستغرب ألا يميل أولئك الذين علوا إلى هذا الحد، إلى الانغماس في شئون البشر، وأن تتطلع نفوسهم دائمًا إلى البقاء في تلك المراقي العالية. فذلك أمر طبيعي، إن كانت أسطورتنا في هذه الحالة بدورها صحيحة.

-هذا في الواقع أمر طبيعي جدًا.

-ولكن هل تظن أنه من المستغرب أن تبدو على المرء مظاهر الحيرة ويصبح مدعاة للسخرية إذا انتقل من تأمل هذه الأمور الإلهية إلى بؤس الحياة البشرية، وإذا اضطر، في الوقت الذي كان بصره فيه لا يزال زائغًا، ولم يكن قد اعتاد الظلام بعد، إلى الدخول في منازعات في المحاكم أو غيرها بشأن ظلال العدالة، أو الصور التي تلقى هذه الظلال، وإلى مواجهة الأفكار المتأصلة في أذهان أولئك الذين لم يروا العدالة في ذاتها قط؟[1]

-هذا أمر لا يستغرب على الإطلاق.

٥١٨-على أن الشخص العاقل يتذكر أن العين تضطرب على نحوين، وبسبب أمرين: إما الانتقال من النور إلى الظلمة، وأما الانتقال من الظلمة إلى النور. وهذا يصدق على النفس بدورها. وعلى ذلك فإن المرء إذا ما رأى نفسا مضطربة عاجزة عن تأمل شيء ما، فإن من الواجب، قبل أن يسخر بلا تفكير، أن يتساءل إن كانت تلك النفس قد اضطرب إبصارها لأنها أتت من حياة نورها أبهر، ولم تعتد الظلمة بعد، أم لأنها أتت من ظلمات الجهل إلى النور، فبهرها الضوء الوهاج. ففي الحالة الأولى ينبغي أن نغبطها على حالتها وعلى حياتها السعيدة، أما في الحالة الثانية فينبغي أن نرثي لها. أما إذا كنا ميالين إلى السخرية، فإن سخريتنا ستكون عندئذ أقل غرابة مما لو كانت موجهة إلى النفس الهابطة من النور إلى الظلمة.

فقال : هذا تمييز دقيق كل الدقة.

---

[1] يشير أفلاطون هنا إلى محاكمة سقراط، وإلى المناقشة الدائرة حول العدالة في هذه المحاورة.

فاستطردت قائلاً: فإن كان هذا كله صحيحًا، فعلينا أن نستنتج منه أن التعليم ليس على الإطلاق على نحو ما يظنه البعض، ممن يزعمون أن فى وسعهم وضع المعرفة فى نفس لا تملكها، وكأن فى وسع المرء أن يضع الإبصار فى أعين عمياء.

-إنهم ليدعون ذلك بالفعل.

-أما الشرح الذى قدمناه، فيعنى، على العكس من ذلك، أن لكل نفس القدرة على التعلم، ولديها عضو خاص لهذا الغرض[1]. وكما أن العين لا تستطيع أن تتجه من الظلام إلى النور إلا إذا اتجه معها الجسم بأسره، فكذلك ينبغى أن تنصرف النفس بأسرها عن هذا العالم المتغير، حتى تصبح قادرة على تأمل الوجود، وأبهر ما فى الوجود، وهو الذى أسميناه بالخير. أليس كذلك؟

-بلى.

-وعلى ذلك، فلابد أن يكون هناك من يهدف إلى تحقيق هذا الأمر نفسه، وهو تحويل النفس بأيسر السبل الممكنة. ولست أعنى بذلك منح عين النفس القدرة على الإبصار، إذ أنها تملكها من قبل، وإنما أعنى به التأكد من تحول هذه العين نحو الطريق الذى ينبغى أن تتجه إليه، بدلاً من توجيهها وجهة باطلة.

-هذا ما يبدو لى حقا.

-وإذن فعلى حين أن بقية الفضائل المسماة بفضائل النفس ليست بعيدة الصلة عن الصفات الجسمية، لأن فى وسع من يفتقر إليها فى مبدأ الأمر أن يكتسبها فيما بعد بالتعود والمران، فإن فضيلة واحدة، وأعنى بها الحكمة ، تنتمى إلى ملكة أكثر ألوهية، ولا تفقد قدرتها أبدًا، وإن كان استخدامها فى الخير أو الشر متوقفًا على الاتجاه الذى نحولها إليه. ولابد أنك قد لاحظت، فى حالة أولئك الأفاقين المشهورين بالذكاء، أن نفوسهم التعسة لديها بصيرة قادرة على النفاذ إلى قلب الأشياء التى تتجه إليها. فقدرة هذه النفوس على الرؤية سليمة، ولكنها مضطرة إلى تسخيرها فى خدمة الشر، ومن هنا كان شرها يزداد بقدر ما يزداد بصرها حدة ونفاذا. ٥١٩

---

[1] بعد أن عرض أفلاطون فى الفقرة السابقة رأى السوفسطائيين الذين يزعمون أن فى وسعهم وضع المعرفة فى النفس التى لا تملكها، يشير فى هذه الفقرة إلى رأيه الخاص فى المعرفة بوصفها "تذكرا"، وهو الرأى الذى سبق له أن عرضه فى محاورتى "مينون" و"فيدون" بوجه خاص. ومعنى فكرة التذكر أن المعرفة موجودة فى النفس منذ البداية، ولا تكتسب من الخارج.

-هذا صحيح كل الصحة.

-ومع ذلك، فلو تناولنا هذه الطبيعة منذ طفولتها، وطهرناها من الشوائب التى تعلق بها، والتى هى أشبه بأثقال من الرصاص تنتمى إلى هـذا العالم الزائـل[1]، ويربطها بالنفس رباط الرغبات والملذات والشهوات، فتثقلها وتوجه بصرها إلى أسفل – أقول إننا لو حررنا النفس من هـذه الأوزار، فتوجهت لمعاينة الحقيقة، فإن هذه القوة ذاتها عند أصحابها أنفسهم، تستطيع رؤية الحقيقة بأكبر قدر من الوضوح، مثلما ترى الأشياء التى تتوجه نحوها الآن.

-أليس من المعقول أيضًا، بل من المؤكد بعد ما قلناه من قبل، أن حكم الدولة أمر لا يصلح له أولئك الذين لم يتعلموا ولم يعرفوا الحقيقة، ولا أولئك الذين يقضون حياتهم مثلاً أعلى يمكنهم توجيه كل أفعالهم الخاصة والعامة نحوه، والآخرون لن يقبلوا، إذا استطاعوا، أن يشغلوا أنفسهم بالحكم، إذ يحلمون بأنهم قد استقروا نهائيًا، وهم مازالوا أحياء، فى جزر السعداء.

-هذا صحيح.

-فعلينا إذن، بوصفنا مؤسسين للدولة، أن نمارس نوعًا من الضغط على هذه الطبائع الرفيعة، وذلك بإرغامها على الصعود لرؤية الخير، الذى قلنا عنه إنه أسمى موضوع للمعرفة[2]. فإذا ما وصلوا إلى هذه المكانة العليا، وتأملوا الخير بما فيه الكفاية، فلنحذر من أن نسمح لهم بما يسمح لهم به اليوم.

-وما هو؟

-هو أن يظلوا فى عليائهم ويأبوا العودة إلى سجنائنا، أو الاشتراك فى أعمالهم ومشاركتهم فيما ينالونه من الجزاء، مهما عظمت قيمته أو تضاءلت.

-ولكنا لو فعلنا ذلك لكنا ظالمين لهم، إذ أننا سنرغمهم على أن يحيوا حياة ذليلة، وهم الذين كان يمكنهم أن يحيوا حياة أسعد منها بكثير.

فقلت : لقد نسيت مرة أخرى، يا صديقى، إن القانون لا يهدف إلى توفير السعادة القصوى لفئة واحدة من المواطنين، وإنما يسعى إلى تحقيق السعادة فى المدينة بأسرها، بأن يجمع بين المواطنين إما بالوعد وإما بالوعيد، ويدفعهم إلى المشاركة فى الخدمات التى يتسنى لكل فئة أن تؤديها للجماعة. ٥٢٠

---

[1] وردت هذه الاستعارة ذاتها فى محاورة فيدون ،٨١، كما وردت استعارة قريبة الشبه بها فى الكتاب العاشر من الجمهورية، ٦١١.

[2] فى الكتاب السادس، ٥٠٥.

وهو إذا كان يعنى بتكوين مواطنين كهؤلاء فى الدولة، فليس هدفه من ذلك هو أن يدعهم يوجهون نشاطهم كيفما شاءوا، وإنما أن يجعلهم يسهمون فى دعم وحدة الجماعة.

-لقد نسيت ذلك حقًا.

-وهكذا ترى يا جلوكون أننا لن نكون جائرين على فلاسفتنا إذا أرغمناهم على رعاية بقية المواطنين وقيادتهم، بل سنقدم إليهم أسبابًا معقولة لذلك، فنقول لهم: "إنه لأمر طبيعى فى الدول الأخرى ألا يسهم أولئك الذين ارتقوا حتى وصلوا إلى مرتبة الفلسفة بنصيبهم فى شئون السياسة، إذ أنهم قد ربوا أنفسهم بأنفسهم، رغما عن حكوماتهم. فإذا ما تربى المرء بنفسه ولم يعد يدين بطعامه لأحد، فمن العدل أن يأبى رد هذا الجميل لأى كائن. أما أنتم فقد تعهدناكم بالرعاية من أجل صالح الدولة ومن أجل صالحكم أيضًا، حتى تكونوا بمثابة الحكام وملوك النحل فى الخلية، وربيناكم تربية أصلح وأكمل من تربية الفلاسفة الآخرين، وجعلناكم أقدر منهم على الجمع بين الفلسفة والسياسة، فعليكم إذن، كل بدوره، أن تهبطوا إلى حيث يقيم بقية المواطنين، وأن تعودوا أعينكم رؤية الظلام، إذ أنكم اعتدتم الظلام أمكنكم أن تبصروا فيه على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون، وستعرفون كل صورة فى الظلام وتعلمون ما تمثله، لأنكم شاهدتم الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير. وهكذا يغدو دستورنا، بالنسبة إلينا وإليكم، حقيقة لا حلما، كما هو حادث بالفعل فى معظم الدول الحالية، حيث يدب الصراع بين الناس من أجل ظلال، ويتنازعون السلطة وكأنها خير عميم، على حين أن الدولة، فى الواقع، لا تكون خير الدول وأصلحها حكما إلا إذا تولى زمام الأمر فيها أزهد الناس فى الحكم، بينما يحدث عكس هذا فى الدول التى يحكمها عكس هؤلاء".

-هذا صحيح كل الصحة.

-فهل سيرفض تلاميذنا، فى رأيك، أن يستمعوا إلى هذه الحجج؟ ألن يوافقوا، كل بدوره، على الإسهام فى المجهود السياسى، على الرغم من أنهم يقضون معظم حياتهم فى عالم المثل الخالصة سويًا؟

فقال: إنهم لن يستطيعوا الرفض، إذ أنهم عادلون، ونحن لا نطلب إليهم شيئا سوى العدل. ولكن لا شك فى أن كلا منهم لن يتولى القيادة إلا لأنها ضرورة لا مفر منها، على عكس ما يحدث الآن فى كل الدول. ٥٢١

فأجبت : إن الأمر لكذلك أيها الصديق، إذ أن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح، هى أن تجد لمن ينبغى أن يتولوا الحكم فيها سبيلاً فى الحياة أفضل من الحكم، وعندئذ فقط تكون مقاليد السلطة فى أيدى الأغنياء بحق، لا أغنياء الذهب، وإنما أغنياء الفضيلة والحكمة، وهو الغنى الذى لابد منه لتحقيق السعادة. أما حين يقتحم ميدان الشئون العامة أناس شرهون نهمون إلى إثراء حياتهم الخالصة، آملين أن يختطفوا منها السعادة التى يتوقون إليها، فعندئذ يستحيل أن تقوم حكومة صالحة، إذ أنهم سيتصارعون فى سبيل الحكم حتى تقضى هذه الحرب الداخلية عليهم وعلى الدولة بأسرها.

-هذا عين الصواب.

-فهل تعرف حياة غير حياة الفيلسوف الحق، تبعث فى النفس زهدًا فى مناصب الحكم؟

-كلا.

-ولا شك أن الوصول إلى السلطة ينبغى أن يقتصر على من لا يتوقون إليها، وإلا استحكمت الخلافات والحزازات.

-بلا جدال.

-وإذن، فإلى من ستعهد بحراسة الدولة، إن لم يكن إلى أولئك الذين يفوقون كل من عداهم فى فهم أصول الحكم، والذين اكتسبوا من مظاهر الشرف والحياة الفاضلة ما يغنيهم عن مطامع الحكام؟

-لن نجد اختيارا أفضل من هذا.

التعليم العالى

-فهل تود أن نبحث الآن فى طريقة تنشئة رجال لهم هذا الطبع، وطريقة الارتقاء بهم إلى النور، مثلما تقول الأساطير : إن بعض الأبطال قد صعدوا من العالم الأدنى إلى الآلهة؟

-إنى لأود ذلك يقينًا.

-إن الأمر فى رأيى متعلق "بالليل أو النهار"، ولكنه لا يتحدد. كما فى لعبة الأطفال، بعجلة تدور[1]، وإنما يتعلق بتحويل النفس من الظلمة إلى النور، أى الارتقاء بها نحو الحقيقة، وهى الرحلة التى نسميها بالفلسفة الحقة.

---

[1] فى هذه اللعبة ينقسم الأطفال إلى قسمين، ثم تقذف بينهما لوقعة سوداء من ناحية وبيضاء من ناحية أخرى، ويصيح قاذفها "ليل أم نهار"، وبذلك يتحدد أى الفريقين يأتى دوره. ويشير أفلاطون هنا إلى أن

-هذا حسن.

فعلينا إذن أن نبحث بين العلوم عن تلك التى تؤدى إلى هذه النتيجة.

-بلا شك.

-فأى نوع من الدراسة، يا جلوكون، تلك التى تنتشل النفس من عالم التغير إلى الحقيقة؟ لقد خطرت بذهنى الآن فكرة أخرى. فقد قلنا إن على فلاسفتنا أن يكونوا فى شبابهم محاربين مدربين[1].

-قلنا ذلك حقًا.

-فلابد أن تتوافر فى العلم الذى نبحث عنه. إلى جانب هذه الصفة، صفة أخرى.

-وما هى؟

-أن يكون فيه أيضًا ما ينفع رجال الحرب.

-أجل، إن كان ذلك ممكنًا.

-ولقد قلنا من قبل أن تعليمهم يتألف من الرياضة البدنية والموسيقى.

-أجل.

-ولكن الرياضة البدنية تتعلق بأمور فانية، إذ أن القوة الجسمية تنمو وتذبل.

-هذا واضح.

-فليس هذا إذن العلم الذى ننشده.

٥٢٢-كلا.

-فهل يكون هو الموسيقى كما عرضناها من قبل؟

فقال : إن الموسيقى، إن كنت تذكر ما قلناه من قبل عنها ، ليست إلا نقيض الرياضة البدنية: فهى تربى حراسنا بتكوين عادات فى نفوسهم، ولا تلقنهم علما حقيقيًا، وإنما تلقنهم نوعًا من الاعتدال والانسجام عن طريق النغم والإيقاع، وتكون الشخصية على نفس النحو بفضل ما يتضمنه الأدب، الأسطورى منه والحقيقى. فهى لا تعلم شيئا يفيد فى تحقيق هدف سام كذلك الذى نرمى إليه الآن.

التعليم، مع كونه صعودًا من الظلمة إلى النور، ليس عشوائيًا مفاجئًا كهذه اللعبة، وإنما هو مهمة بطيئة متدرجة تقتضى صبرًا وأناة.

[1] انظر الكتاب الثالث، ٤١٦، والرابع، ٤٢٢.

فقلت : هذا صحيح كل الصحة، فقد تذكرت كل شيء بدقة عظيمة. ولكن، أين نجد ما نريد إذن؟ أنجده في الصناعات العملية؟ كلا، فهي، كما رأينا، وضيعة إلى حد بعيد.

-أجل، بالتأكيد، ولكن أي علم يتبقى بعد استبعاد الموسيقى والرياضة البدنية والصناعات؟

فقلت : إذا لم نجد أي شيء عدا هذه، فلنجرب ذلك العلم الذي يتصل بكل الفروع السابقة معًا.

-وما هو؟

-أعني مثلاً ذلك العلم العام الذي يستخدم في جميع الصناعات والعمليات العقلية، وفي كل أنواع المعرفة، وهو العلم الذي ينبغي أن يتعلمه كل إنسان قبل غيره من العلوم.

-وما هو؟

-ذلك العلم المألوف الذي يعلمنا التمييز بين الأرقام، واحد، واثنين، وثلاثة، أي علم العدد والحساب[1]. أليس صحيحا أن هذا علم لا غناء عنه في كل صناعة وكل علم آخر؟

-بلى، بالتأكيد.

-حتى فن الحرب.

-إن هذا الفن بدوره لا يستغني عنه.

فاستطردت قائلا : وإذن فقد كان "بالاميدس Palamides"، في كل مرة يظهر فيها في إحدى التراجيديات[2]، يصور لنا أجاممنون في صورة قائد مضحك حقًا. ألم تلاحظ أن "بالاميدس" زعم أنه اخترع العدد، وأنه تمكن على هذا النحو من تنظيم مواقع جيشه أمام طروادة، وأحصى المراكب وبقية الأسلحة، ومعنى ذلك أن شيئا من هذا لم يحص قبله؟ بل إنه يقال أن أجاممنون لم يكن يعرف عدد أقدامه، لأنه لم يتعلم الحساب. فأي قائد هذا الذي يقال عنه كل ذلك؟

---

[1] كان الرياضيون اليونانيون يميزون بين علم العدد (Arithmetike) وفن الحساب، (logistiké) ولابد أن يبدأ التعليم بالفن الأخير لأنه أبسط من الأول.

[2] صور بالاميدس في الإلياذة على أنه إله الاختراع، وكذلك نسب إليه ايسخولوس ويوربيدس وسوفوكليس مخترعات هائلة في مسرحيات ألفوها باسمه.

-إنه قائد غريب حقًا، لو كانت هذه الأمور صحيحة.
-وإذن، ألا ترى ضرورة وضع الحساب وعلم الأعداد ضمن المعارف التى ينبغى أن يلم بها كل محارب؟
-إنها فى الحق ألزم المعارف له، إذا شاء أن يعرف شيئا عن تنظيم الجيش، بل إذا شاء أن يكون مجرد إنسان.
-فهل توافقنى إذن على رأيى فى هذا العلم؟
-أى رأى تعنى؟
٥٢٣-أعنى أن ذلك العلم قد يكون بالفعل واحدا من العلوم التى نبحث عنها، والتى توقظ فينا القدرة على التفكير، وإن لم يكن الناس يستخدمونه على النحو الصحيح، أعنى من حيث أنه يقربنا من الوجود الحقيقى.
-ماذا تعنى؟
-سأحاول أن أوضح لك فكرتى، وعليك أن تشارك فى البحث بأن تذكر إن كنت تتفق أو لا تتفق معى فى التميز بين الأشياء التى تؤدى بنا إلى بلوغ هذه الغاية وتلك التى لا تؤدى إلى ذلك. وعندئذ سيتضح إن كنت على صواب فى رأيى السابق أم لا.
-فلتعرض آراءك إذن.
-فلنتأمل موضوعات الحس أولاً. إن منها ما لا يدفع العقل إلى التفكير، لأن الحواس تكفى للحكم عليه، على حين أن غيرها يدعونا توا إلى المزيد من التفكير فيها، لأن الإحساس الذى تبعثه فينا غير موثوق منه على الإطلاق.
فقال : لاشك أنك تعنى الأشياء التى ترى عن بعد، والمؤثرات الخداعة فى رسم المناظر.
-كلا . إنك لم تفهم ما أعنيه.
فسأل : ماذا تعنى إذن؟
-إن الأشياء التى لا تدفع العقل إلى التفكير هى تلك التى لا تولد فيها تأثيرين متناقضين فى الوقت الواحد. أما إذا ولدت تأثيرين متناقضين، لكانت تبعث على التفكير. وهذا ما يحدث حين تترك فينا هذه الأشياء، سواء أكانت قريبة أم بعيدة، انطباعين متساويين فى وضوحهما. ولأضرب مثلا يوضح فكرتى على نحو أدق. ها هى ذى ثلاثة أصابع : الإبهام، والسبابة. والوسطى.
فقال : حسنًا.

-فلنفرض أيضًا إننى أراها عن قرب، وعندئذ ستلاحظ ما يأتى:
-ماذا؟
-إن كلا منهما يبدو أصبعًا كالباقين، سواء رأيناه فى الوسط أم فى الطرف، وسواء بدا أبيض أم أسود، سمينا أم هزيلاً، وهكذا الحال فى كل الصفات المماثلة. ذلك لأن الذهن العادى لدى معظم الناس، لا يضطر فى هذه الحالة إلى أن يطلب من الفكر تعريفا للإصبع، لأن حاسة الإبصار لم تشهد فى أية حال بأن الأصبع شىء غير الأصبع.
-كلا ، بالتأكيد.
-فمن الطبيعى إذن ألا يؤدى مثل الإحساس إلى إثارة التفكير أو إيقاظه.
-أما إذا تعلق الأمر بحجم الأصابع، فهل يستطيع الإبصار أن يدرك كبرها أو صغرها إدراكًا كافيًا، وأليس من المهم أن يكون الواحد منها فى الوسط أو فى الطرف؟ وبالمثل، هل تميز حاسة اللمس بين السميك والرفيع وبين الناعم والخشن، تمييزا كافيًا؟ ألا تعجز الحواس، بوجه عام، عن الحكم على مثل هذه ٥٢٤ الصفات؟ إن الطريقة التى تسير عليها هى أن الحاسة التى تختص بإدراك الخشن تختص أيضًا بإدراك الناعم، وتنبىء الذهن بأن الشىء عينه يعطيها إحساسًا بالخشونة والنعومة.
-إن الأمر لكذلك.
-ألا يكون من الضرورى، والحال هذه، أن يحار الذهن ويتساءل عما يعنيه الإحساس الذى يرى نفس الشىء خشنًا وناعمًا، وأن يحار أيضًا فيما يعنيه الإحساس بالثقيل والخفيف، إذ أن الإحساس ينبئه بأن الثقيل خفيف، والخفيف ثقيل.
-الحق أنها لمعلومات محيرة تلك التى تنقل إلى الذهن، وهى تقتضى منه تفكيرًا.
-فمن الطبيعى إذن أن تهيب النفس فى حيرتها هذه بالعقل وقدرته على الحساب[1]، لكى تعرف إن كانت هذه المعلومات تنطبق على شىء واحد أو على شيئين.

---

[1] كلمة Logismos قد تعنى عمليات الحساب، أو نشاط العنصر العاقل فى النفس (Logistiken) ويستعمل أفلاطون هنا التقارب اللفظى بين تدبير العقل وبين عملية الحساب الرياضية ليقنعنا بضرورة تدخل الحساب لإكمال عمل الحواس.

-بلا شك.
-فإذا رأيت أن الأمر يتعلق بشيئين، فإن كلا منهما يبدو واحدًا متميزًا عن الآخر.
-أجل.
-وإذا بدا لها كل منهما واحدا، وهما معا اثنان، فسوف تدركهما النفس متفرقين، وإلا فلن تدركهما على أنهما شيئان، وإنما على أنهما شيء واحد.
-هذا حسن.
-على أن الإبصار يدرك الكبير والصغير، كما رأينا، ولكنه لا يدركهما متميزين، وإنما يدركهما مختلفين، أليس كذلك؟.
-بلى.
-أما الذهن، فقد كان عليه، لكي يتخلص من هذا الخلط، أن يدرك الكبير والصغير متميزين لا مختلطين، أي على عكس ما يدركهما الإبصار.
-هذا صحيح.
-ألم تكن تجربة كهذه هي التي دفعتنا إلى البحث عن كنه الكبير والصغير؟
-أجل.
-وعلى هذا النحو ذاته استطعنا أن نميز بين ما هو معقول وما هو محسوس.
-تمامًا.
-وإذن، فهذا ما كنت أعنيه من قبل، حين قلت إن بعض الأشياء يبعث على التفكير، والبعض الآخر لا يبعث عليه، وحين أدرجت ضمن النوع الأول ما يبعث في الحواس إحساسين متعارضين، وضمن الثاني – الذي لا يثير التفكير – ما لا يتمثل فيه هذا التناقض.
-لقد فهمت الآن، وأعتقد أن فكرتك صائبة.
-فإلى أية فئة ينتمي العدد والوحدة؟
-لست أدري.
-حسنًا، فلتحكم على الأمر على أساس ما قلناه من قبل. فلو كانت الوحدة تتضح بذاتها للعين أو لأية حاسة أخرى لما كانت لها القدرة على تقريبنا من الوجود الحقيقي، شأنها في ذلك شأن الأصبع الذي تحدثنا عنه من قبل. أما إذا كان إدراك الوحدة يتضمن تناقضًا على الدوام، بحيث تبدو كثرة مثلما تبدو وحدة، فعندئذ يتعين علينا أن نبحث عن قاض يحكم بين المظهرين. وفي هذه الحالة ٥٢٥ يحار الذهن، فيضطر إلى إيقاظ التفكير، وإلى البحث والتساؤل عما تكونه

الوحدة فى ذاتها، وهكذا تكون دراسة الوحدة من بين تلك الدراسات التى تحول اتجاه النفس إلى تأمل الوجود.

فقال : إن الوحدة هى بالفعل حالة يؤدى الإبصار فيها إلى تناقض، إذ أننا نرى الشيء نفسه واحدا وكثيرا كثرة لامتناهية فى آن واحد.

فاستطردت قائلاً : ولكن إذا كان هذا شأن الوحدة. فلابد أن الأمر على نفس النحو فى كل الأعداد.

-يقينًا.

-والعدد هو موضوع فن الحساب والعد.

-بلا شك.

-إذن فهما علمان من شأنهما أن يقودانا إلى الوجود الحقيقى.

-هذا صحيح.

-فهما إذن من بين العلوم التى ننشدها. ذلك لأن دراستهما ضرورية للمحارب من أجل تنظيم الجيش، وللفيلسوف أيضًا، لكى يصل إلى الوجود الحق، ويعلو على عالم التغير، وهو الشرط الضرورى لإجادة معرفة الحساب[1].

-هذا صحيح.

-ولقد قلنا إن حارسنا محارب وفيلسوف فى آن واحد.

-بلا شك.

-وإذن فمن الضرورى، يا جلوكون، أن نفرض هذه الدراسة بالقانون، وأن نشجع أولئك الذين سيقدر لهم أن يشغلوا أعلى مناصب الدولة، على معرفتها والعكوف عليها، لا بطريقة سطحية، بل على نحو يؤدى بهم إلى أن يفهموا طبيعة الأعداد بالعقل الخالص. فهم لن يستخدموا الحساب فى البيع والشراء كما يفعل الباعة والتجار، بل لكى يطبقوه على الحرب، ولكى ييسروا للنفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية.

-هذا قول رائع.

فاستطردت قائلاً : والحق أننى لأدرك الآن، بعد أن تحادثت معك عن علم الأعداد هذا، مدى روعة هذا العلم ونفعه فى تحقيق كثير من أغراضنا، إذا كان هدفنا هو معرفته من أجل المعرفة، لا من أجل استغلاله تجاريًا.

---

(1) أو : لكى يجيد الاستدلال العقلى . والصفة المستخدمة هنا هى (Logisticos) التى تجمع – كما قلنا من قبل – بين معنيى إجادة العمليات الحسابية والقيام بالاستدلالات العقلية.

فسأل : وما مصدر قيمته الكبرى هذه؟

-ذلك لأن لديه، كما قلنا من قبل، قدرة كبيرة على الارتقاء بالنفس إلى الأعالي، ودفعها إلى تأمل الأعداد في ذاتها[1]، بحيث ترفض بحث مجموعات الأشياء المادية التي تمثل أشياء منظورة أو ملموسة. فأنت تعلم ولا شك ما يفعله الراسخون في العلم : فإن شاء المرء في نقاشه معهم أن يقسم الوحدة الصحيحة، تراهم يسخرون منه ويأبون أن يستمعوا إليه. فإذا قسمت هذه الوحدة بالفعل، فإنهم يعيدون جمعها، خشية أن تفقد الوحدة وحدتها، وتبدو كثرة من الأجزاء[2].

-هذا صحيح.

٥٢٦-فلنفرض أن شخصًا سألهم : "أيها الأصدقاء، ما هي هذه الأعداد العجيبة التي تتحدثون عنها، أعني تلك الوحدات التي تكون فيها كل وحدة، كما تقولون، مساوية تمامًا لكل وحدة أخرى، والتي لا تنطوي على أية أجزاء؟" فيم تظنهم يجيبون؟

-أعتقد أنهم سيجيبون بأنهم يتكلمون عن أعداد لا يمكن إدراكها إلا بالفكر، ولا يمكن الوصول إليها على أي نحو آخر.

-فأنت ترى إذن، يا صديقي، أن الدراسة ضرورية لنا بحق، ما دمنا قد تبينا بوضوح أنها تدفع النفس إلى استخدام الفكر الخالص للوصول إلى الحقيقة في ذاتها.

-أجل، إن لديها قدرة كبيرة على إحداث هذا الأثر.

ألم تلاحظ أيضًا أن الموهوبين في الحساب يفهمون بسرعة كل العلوم تقريبًا، وأن الأذهان البطيئة الفهم إذا ما درست الحساب تغدو أسرع فهما، حتى لو لم تكتسب منه أية فائدة أخرى؟

-هذا صحيح.

-وفضلاً عن ذلك، أعتقد أن من العسير أن يجد المرء علومًا كثيرة تقتضي في تعلمها وفي ممارستها جهدًا أكبر مما يقتضيه علم الأعداد.

---

[1] أي الأعداد التي لا تمثل موضوعات محسوسة، والتي هي كيانات رياضية فحسب. وتحتل هذه الأعداد عند أفلاطون مكانة وسطا بين الأشياء الحسية وبين عالم المثل

[2] لكل عدد صحيح – ولاسيما الأعداد العشرة الأولى – وحدة قائمة بذاتها، وله فرديته الخاصة التي لا ترد إلى أجزاء أصغر منها. فالعدد ٩ مثلا لا يفهم على أنه تسع وحدات، او مربع ٣، بل أن له خصائصه المميزة من حيث هو عدد مستقل.

-هذا صحيح.
-لكل هذه الأسباب فإن الحساب نوع من المعرفة لا غناء عنه، وينبغى أن تدرسه أفضل العقول.
-إنى متفق معك.
-وإذن فقد استقر رأينا على إدراج الحساب ضمن علومنا. فهل يمكننا أن نستفيد من العلم الآخر الذى يليه فى الترتيب؟
-أتعنى الهندسة؟
-هى بعينها.

فقال : من الواضح أن الهندسة تنفعنا بقدر ما تتصل بالعمليات الحربية، إذ أن قدرة القائد على إقامة المعسكرات، والتحصن فى المواقع المنيعة، ونشر جيشه أو تركيزه، وأداء التشكيلات الأخرى خلال المعركة وأثناء السير – كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة.

فاستطردت قائلا : إن قدرا ضئيلا من الهندسة والحساب يكفى لتحقيق هذه الأغراض. ولكننا نود أن نبحث فيما إذا كانت الدراسة الأكثر تعمقا والأعظم تقدما لهذا العلم، تساعدنا على بلوغ هدفنا، ألا وهو تأمل مثال الخير. ولقد ذكرنا من قبل أن أية دراسة تدفع النفس إلى التوجه إلى أجل الموجودات وأسماها، والانصراف إلى تأمله، هى دراسة من هذا النوع.
-هذا صحيح.
-وإذن فلو كانت الهندسة تدفعنا إلى تأمل الوجود الحق، لكانت معينة لنا فى مهمتنا، وإذا اقتصرت على عالم التحول، لما كانت تفيدنا فى شىء.
-هذا هو رأينا حقا.

٥٢٧-ومع ذلك فإن أى شخص لديه أقل إلمام بالهندسة لن ينكر أن الطبيعة الحقة لهذا العلم تتنافى مع تلك اللغة التى دأب أصحابه على استخدامها.

فسأل : وكيف ذلك؟
-ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة، ولا تعنيهم إلا المسائل العملية وحدها، وهكذا يتحدثون دائما عن "التربيع" و"التطبيق" و"الجمع" وما إلى ذلك، وكأن الهدف هو "عمل" شىء، على حين أن الهدف الحقيقى للموضوع كله هو المعرفة.
-بالتأكيد.

-فهناك إذن مسألة أخرى ستتفق عليها معى.
-وما هى؟
-هى أننا نكتسب العلم من أجل معرفة ما هو أزلى، لا ما هو فان أو عارض.
فقال : من اليسير أن أوافقك على هذا. إذ أن الهندسة هى العلم بما هو أزلى.
-فهى إذن خليقة بأن تجذب النفس نحو الحقيقة. وتولد الروح الفلسفية، وتسمو بها إلى تأمل الموجودات العليا، بعد أن كانت تتجه بنظرها إلى الموجودات الأرضية.
-إنها خليقة بذلك حقًا.
-وإذن فنحن لن ندخر وسعا فى حث مواطنى جمهوريتنا السعيدة[1] على تعلم الهندسة، إذ أن للهندسة أيضًا فوائد أخرى ينبغى ألا نغفلها.
-وما هى؟
-هى تلك التى ذكرتها أنت ذاتك، وهى الفوائد المتعلقة بالحرب. كما أنها تعيننا على إجادة فهم بقية العلوم، إذ أن هناك. فى هذا الصدد، فارقًا أساسيًا بين من درس الهندسة ومن لم يدرسها[2].
-إن هناك فارقًا أساسيًا بالفعل.
-فهذا هو العلم الثانى الذى ينبغى أن يدرسه شبابنا.
فقال : أجل.
-والآن، فهل يكون ثالث هذه العلوم هو الفلك؟ أتوافق على ذلك؟
-بالتأكيد، إذ أن معرفة الشهور والسنوات لا تقل أهمية بالنسبة إلى القائد الحربى عنها بالنسبة إلى الفلاح أو الملاح.
فقلت : إن قولك ليبعث فى السرور، ويخيل إلى أنك تخشى أن يعيب عليك العامة دعوتك إلى علوم لا جدوى منها للشباب. وإنى لأعترف بأن من الصعب أن يصدق الناس أن لكل نفس عضوا أفضل من العين ألف مرة، لأنه سبيلنا الوحيد إلى رؤية الحقيقة. وعلى حين أن المشاغل الأخرى قد تضعفه أو

---

[1] فى الأصل Callipolis أى المدينة الجميلة، وهو اسم كان يطلق فعلا على أكثر من مدينة يونانية قديمة

[2] أكد أفلاطون أهمية الهندسة عمليا حين كتب على باب مدرسة، العبارة الشهيرة: "لا يدخلها إلا عالم بالهندسة".

تفسده، فإن هذه الدراسات تنقيه وتذكي ناره المقدسة. ولا شك أن من يؤمنون بهذه الملكة سيقبلون اقتراحاتك دون تردد. أما أولئك الذين لم يعلموا عن هذا

٥٢٨ الأمر شيئا، فسيرون بالطبع أن ما تقوله لا يعنى شيئًا، إذ أنهم لا يرون في هذه المعرفة أية منفعة عملية تستحق الذكر. فلنتساءل إذن، قبل أن نمضى أبعد من ذلك، عما إذا كنت تنوى أن تخاطب هذه الفئة أو تلك، أو تنوى أن تتجاهل الاثنتين معا، وتمضى في المناقشة لكي ترضى نفسك فحسب، وإن كنت ترحب بأن ينتفع منها أى شخص يستطيع ذلك.

فقال : إننى أفضل الأمر الأخير، أى أن أواصل المناقشة لإرضاء نفسى قبل كل شيء.

-فإن كان الأمر كذلك، فلنرجع خطوات إلى الوراء، إذ أننا أخطأنا في تحديد العلم الذى يلى الهندسة.

-وكيف ذلك؟

-لقد انتقلنا من هندسة المسطحات إلى الأجسام الصلبة التى تسير في حركة دائرية. وكان الواجب أن ندرس الأجسام الصلبة ذاتها، إذ أن الترتيب الصحيح يحتم أن ننتقل بعد بحث البعد الثانى، إلى البعد الثالث مباشرة، أى ذلك الذى يتمثل في المكعبات وكل الأشياء التى لها عمق.

-هذا صحيح، ولكن يخيل إلى يا سقراط أن هذا العلم لم يبحث بعد.

فاستطردت قائلاً : إن لذلك سببين: أولهما أن أية دولة لا تولى هذا النوع من الدراسة اهتمامًا كبيرًا، فلا تتعمق في أبحاثه لصعوبة مادته. والسبب الثانى أن الباحثين فيه يحتاجون إلى مرشد، بدونه لا تكون لجهودهم قيمة. على أن من الصعب الاهتداء إلى مثل هذا المرشد، وحتى لو اهتدينا إليه، في الظروف الحالية، فإن الكبرياء يأبى على الكثيرين ممن وهبوا القدرة على هذه الدراسة أن يسترشدوا به. أما إذا عاونت دولة بأسرها هذا المرشد وقدرت أعماله حق قدرها، فعندئذ فقط يمكن أن يستمع الباحثون إلى آرائه، وأن تحل مشكلات هذا العلم بالبحث الدائب النشيط. بل إن هذه الأبحاث قد آتت ثمارها حتى في الوقت الحالى، على الرغم من احتقار العامة لها، وتجاهل الدارسين لها، لعدم إدراكهم قيمتها. والفضل في تقدمها على الرغم من كل هذه العقبات راجع إلى سحرها الطبيعى الذى يؤثر في النفوس. ومن هنا لم يكن لنا أن ندهش إذا ما أدى البحث فيها إلى إظهار الحقيقة بوضوح.

فقال : لا شك فى أنها تثير فى النفوس إعجابًا عظيمًا، ولكنى أود أن تفصح لى عن معنى كلامك بمزيد من الوضوح. فلقد تحدثت عن الهندسة بوصفها علم السطوح، أليس كذلك؟

فأجبت : أجل.

-ثم انتقلت إلى الفلك مباشرة، ثم عدت إلى أعقابك.

فأجبت : ذلك لأننى كنت أتعجل الانتهاء من عرضى لكل العلوم، ولكنى تقهقرت بدلاً من أن أتقدم. فبعد الهندسة يأتى مباشرة علم الحجوم. ولما كان ذلك العلم لم يحرز إلى الآن إلا تقدمًا ضئيلاً، فقد مررت عليه سريعًا، ومضيت بعده مباشرة إلى الفلك، أى حركة الأجسام ذات الحجوم.

فقال : هذا صحيح.

-فلنجعل الهندسة رابعة فى الترتيب، مفترضين أن العلم الذى تجاهلناه قد ثبتت دعائمه، إذا أولته الدولة اهتمامها.

٥٢٩ فقال: هذا معقول يا سقراط. ولكن لما كنت قد أخذت على الآن اطرائى للفلك بطريقة سوقية، فإنى سأطريه الآن على أساس من آرائك. ذلك لأن كل شخص يدرك بوضوح، على ما أعتقد، أن الفلك يدفع النفس إلى تأمل ما هو أعلى، والانتقال من الموجودات الدنيوية إلى السماوية.

فاستطردت قائلاً : ربما كان هذا واضحًا لكل شخص ما عداى، إذ أننى لا أوافق على ذلك.

فسأل : ولم؟

-لو نظرنا إلى هذا العلم بالطريقة التى يبحثه بها اليوم أولئك الذين يريدون الوصول منه إلى الفلسفة، لكان يحول أعيننا إلى أسفل لا إلى أعلى.

-ماذا تعنى؟

-أعنى أن لديك فكرة أوسع مما ينبغى عن دراسة "الأشياء العلوية". فيبدو لى أنك تظن أن من يرفع رأسه لتأمل نقوش سقف، يستخدم لهذا الغرض عقله لا عينيه. وربما كان حكمك فى هذا الأمر صحيحا، وكنت أنا مخدوعا، غير أنى لا أعرف علما يجعل الذهن يتطلع إلى أعلى سوى ذلك الذى يتخذ له من الوجود غير المنظور موضوعا. وإذا كان ما يدرسه المرء شيئا حسيا، فإنه سواء تطلع مشدوها إلى أعلى أم خفض عينيه إلى أسفل، فلن تكون هذه معرفة على الإطلاق، إذ لا يمكن أن يكون ثمة علم بالمحسوس. فالنفس فى هذه الحالة

إنما تنظر إلى أسفل سواء أكان المرء يدرس وهو راقد على ظهره، أم وهو طاف على الماء.

فقال : الحق أنني أستحق اللوم، ولكن على أى نحو ترى أن من الضروري إصلاح دراسة الفلك، حتى تخدم أغراضنا؟

فأجبت : على النحو الآتى : إن تلك الأجرام التى تتألق بها السماء إنما هى من العالم المنظور، ومن هنا، فعلى الرغم من كونها أجمل الأشياء المادية وأكملها، فإنها أدنى مرتبة بكثير من الموجودات الحقيقية، أى تلك التى تتحرك حركة حقيقية، بسرعة حقيقية وبطء حقيقى، وتبعًا لأعداد حقيقية وأشكال حقيقية، وتحرك على هذا النحو كل ما فيها. تلك كلها أمور تدرك بالعقل والفكر، ولا ترى بالعين – أم أنت تعتقد غير ذلك؟

-كلا، على الإطلاق.

فقلت : وإذن فعلينا أن نستخدم تلك السماء المرصعة بالنجوم على أنها أنموذج يوصلنا إلى معرفة الحقائق غير المنظورة[1]، مثلما يفعل المرء حين يجد رسوما خطتها ريشة بارعة مثل ريشة ديدالوس Daedalus أو أى فنان عظيم آخر. ذلك لأن عالم الهندسة إذا ما شاهد هذه الرسوم، فإنه يعجب بروعة تصميمها، ولكنه يجد أن من العبث دراستها جديا على أمل أن يهتدى فيها إلى الحقيقة المطلقة الخاصة بعلاقات التساوى والازدواج وكل النسب الأخرى.

٥٣٠ -إن هذا ليكون عبثا بحق!

فاستطردت قائلا : ألا تظن أن عالم الفلك الحقيقى يتخذ هذا الموقف نفسه حين يتأمل الأجرام السماوية، فيؤمن بأن خالق السماء وما فيها من نجوم قد أضفى عليها كل ما يمكن إضفاؤه على مثل هذه المخلوقات من جمال؟ أما حين يتعلق الأمر بنسب النهار والليل، أو نسبتهما معًا إلى الشهور، ونسبة الشهور إلى السنين، ونسب بقية النجوم إلى الشمس والقمر، فإنه يعتقد باستحالة استمرار هذه النسب على ما هى عليه إلى الأبد، دون أى تغير، إذ أنها مادية محسوسة، ومن هنا كان من الخطأ أن يبذل المرء جهدًا كبيرًا لكى يجد فيها حقيقة أصيلة.

-إنى لأتفق معك بعد أن أوضحت ما تعنيه.

---

[1] الإشارة فى هذه الفقرة، وفى الفقرة السابقة، إلى العلاقات الذهنية الدائمة التى يكشفها العقل من وراء الحركات المنظورة للأجرام السماوية. وهذه العلاقات الذهنية، التى تعبر عن خطة العقل الإلهى، هى أكمل ما تؤدى إليه دراسة علم الفلك.

-وإذن فسوف ندرس الفلك، كما درسنا الهندسة، بأن نضع لأنفسنا مسائل نحاول حلها، وسنترك السماء المحتشدة بالنجوم جانبًا. إن شئنا أن نستخلص من هذه الدراسة ما يمكن أن يعود بالفائدة على ذلك الجزء العاقل بطبيعته فى نفوسنا.

فقال : وهذا من شأنه أن يجعل مهمة عالم الفلك أشق بكثير مما هى عليه فى الوقت الحالى.

فاستطردت قائلاً : أعتقد أننا سنشترط نفس الشرط فى بقية العلوم، إن شئنا أن تكون لتشريعنا فائدة. والآن، فهل تستطيع أن تقترح على علما آخر يفيدنا فى مشروعنا؟

-كلا، بل لابد لى من التفكير أولاً.

فقلت : إن الحركة لا تتمثل على شكل واحد : فللحركة، إن لم أكن مخطئًا، صور متعددة، وقد يستطيع عالم أن يعددها جميعًا، ولكن هناك شكلين معروفين لنا.

-وما هما؟

-هناك، إلى جانب النوع الذى تحدثنا عنه، نوع آخر يناظره.

-وما هو؟

-يبدو لى أن هناك حركة توافقية تستخدم فى إدراكها الأذن مثلما تستخدم فى دراسة حركات النجوم. وهذان العلمان توأمان، كما قال الفيثاغوريون[1]، وكما نسلم نحن معهم. أم أن لك رأيًا آخر؟

-كلا.

-ولما كان هذا الأمر على جانب كبير من الأهمية، فسوف نسترشد برأيهم فى هذه المسألة، وربما فى بعض المسائل الأخرى. ولكنا سنكون فى جمع هذه الحالات ثابتين على مبدئنا.

-وما هو؟

-هو أن نحرص على ألا يدرس تلاميذنا هذه العلوم دراسة قاصرة، دون أن يصلوا إلى المستوى الرفيع الذى ينبغى أن تسعى إليه كل معارفنا، كما قلنا من قبل فى صدد الفلك. وكما تعلم فإن دارسى الانسجام قد وقعوا فى نفس الخطأ ٥٣١

---

[1] يشير أفلاطون هنا إلى نظرية "انسجام الأفلاك" المشهورة عند الفيثاغوريين، وهى النظرية التى أقرها هو ذاته وأخذ بها.

الذى وقع فيه دارسو علم الفلك[1]: فاقتصروا على قياس الأنغام التى تستطيع الأذن سماعها، وما بينها من توافق وبهذا كان جهدهم، كجهد علماء الفلك، عقيمًا.

فهتف : إن جهدهم ليدعو إلى السخرية حقًا ! فإن موسيقيينا يتحدثون عن الأصوات المزدوجة كما يسمونها، ويقربون آذانهم من آلاتهم، وكأنهم يودون أن يسترقوا السمع لحديث جارهم، ثم يدعى بعضهم أن فى وسعه تمييز نغمة وسطى، وأنه قد اهتدى إلى أقصر مسافة، هى التى ينبغى أن تكون أساسًا لقياس الأصوات، على حين أن غيرهم يرى أنه لا فارق بين الصوتين. وفى الحالتين يجعلون للأذن الأسبقية على العقل.

فقلت : إنك تتحدث عن أولئك الموسيقيين الذين يداعبون الأوتار ويؤلمونها ويعلقونها مشدودة على خشبة التعذيب. وفى وسعى أن أمضى فى هذه الاستعارة إلى أبعد من ذلك، فأتحدث عن الضربات التى يكيلونها بالريشة للأوتار، وعن التهم التى يوجهونها إليها[2]، ذلك حين تنخفض منها نغمة أو تعلو أكثر مما ينبغى، ولكنى سأدع هذا الحديث جانبًا، وأنبئك بأنى لا أتحدث عن هؤلاء، وإنما عن الفيثاغوريين الذين قلنا إننا سنلتمس لديهم المعلومات عن الانسجام. ذلك لأن هؤلاء يفعلون عين ما يفعله علماء الفلك: فيبحثون عن الخصائص العددية فى التوافقات المسموعة، ولكنهم لا يرقون إلى مستوى المشاكل ذاتها، أى البحث فى أى الأعداد يكون بطبيعته منسجمًا وأيها يكون غير منسجم، وفى السبب فى كلتا الحالتين.

-إن هذه المهمة الأخيرة عمل يكاد يفوق طاقة البشر.

فأجبت : إنها دراسة أفضل وصفها بأنها نافعة، ولكنها لا تكون نافعة إلا من حيث هى وسيلة لمعرفة الجمال والخير، ولا تكون نافعة لأى غرض آخر.

-بكل تأكيد .

-وأعتقد أن المرء لو وصل فى دراسته لكل هذه العلوم التى تحدثنا عنها، إلى كشف ما بينها من صلات وروابط، وإيضاح طبيعة العلاقة التى تجمع بينها. لأسهمت هذه الدراسات فى الوصول بنا إلى هدفنا، ولما كان الجهد الذى

---

[1] الذين يقتصرون على الملاحظة الحسية وحدها.

[2] التشبيه هنا بعملية التعذيب التى كان اليونانيون يمارسونها على العبيد فى المحاكمات ليستخلصوا منهم الاعترافات.

بذلناه جهدًا ضائعًا. ولو لم يصل إلى هذا الحد، لكان مجهودنا فيها عديم الجدوى.

-إننى أوافقك على هذا الرأى، ولكنك تتحدث يا سقراط عن مهمة هائلة.

فقلت : ما الذى تعنيه بهذا ؟ المقدمة أم غيرها ؟ ألسنا نعلم أن كل هذا لا يعدو أن يكون مقدمة للحن الرئيسى الذى يتعين علينا أن نتعلمه؟ ولا أخالك تعتقد أن الرياضيين البارعين متمكنون من الديالكتيك!

-كلا، بالتأكيد، إلا عدد ضئيل جدًا ممن صادفتهم.

-فهل تظن أن أناسًا عاجزين عن تبرير أقوالهم عقليًا، وعن جعل الآخرين يقبلونها، يمكنهم أن يصلوا إلى تلك المعرفة التى ندعو إليها؟

-لابد لى من أن أجيب بالنفى هذه المرة أيضًا.

٥٣٢- وإذن، فها نحن أولاء قد وصلنا، يا جلوكون، إلى اللحن الرئيسى للديالكتيك. وعلى الرغم من أن الديالكتيك أمر عقلى محض، فإن سيره يماثل سير ملكة الإبصار فى السجين المتحرر كما وصفناه فى تشبيهنا. فعندما وصل إلى مرحلة التطلع إلى الكائنات الحية خارج الكهف، ثم إلى النجوم، وأخيرًا إلى الشمس ذاتها، بلغ أعلى الأهداف فى العالم المنظور. كذلك يصل المرء إلى قمة العالم المعقول بالديالكتيك، عندما يكف عن الالتجاء إلى أية حاسة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شىء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير.

-حسن، أليس هذا هو ما تسميه بالمسار الديالكتيكى؟

-بلا شك.

-فلتتذكر أيضًا تلك المرحلة السابقة التى توجه فيها ساكن الكهف، بعد خلاصه من أغلاله، من الظلال إلى الأشكال الصناعية التى تلقى ظلالها، وإلى الضوء المنبعث من النار، ثم صعد من الكهف إلى ضوء الشمس، ولم يكن فى استطاعته هناك أن يتأمل الحيوانات والنباتات وضوء الشمس، فنظر فى الماء إلى انعكاساتها وظلالها، وإن تكن هذه ظلالا إلهية تأتى من أشياء حقيقية، وليست مجرد ظلال صور يبعثها ضوء النار، الذى لا يعدو هو ذاته أن يكون صورة بالنسبة إلى الشمس. فدراسة العلوم التى مررنا بها تحدث فينا نفس الأثر: إذ ترتفع بأسمى أجزاء النفس إلى تأمل أسمى الموجودات، كما رأينا فى

تشبيهنا أن أوضح أعضاء الجسم إدراكًا يرتفع إلى تأمل ألمع الأشياء المنظورة في العالم المادي.

فقال : إنني لأوافقك على ما تقول . صحيح أن التسليم به يبدو لي عسيرا بحق، ولكن من العسير أيضًا، من ناحية أخرى، أن أرفضه. ومع ذلك، فلما كان حديثنا عنه لن يقتصر على اليوم فحسب، ولما كنا مضطرين إلى العودة إليه أكثر من مرة، فلنسلم مؤقتًا بصحة المسألة التي نبحثها، ولننتقل إلى عرض التفصيلات فيما نسميه باللحن الرئيسي ذاته، بنفس الدقة التي عالجنا بها مقدمته. فلتحدد لنا إذن طبيعة الديالكتيك وأقسامه، والطرق المتبعة فيه، إذ يبدو لي أن هذه الطرق هي التي ستؤدي بنا إلى الهدف الذي سنجد فيه مستقرًا لنا ونهاية لمطافنا.

٥٣٣ فأجبت : يا عزيزي جلوكون، إنك لن تستطيع متابعتي أبعد من ذلك، وإن كنت لن أدخر وسعا من جانبي. ذلك لأن معنى بحثنا الآن هو أنك لن ترى صورة الخير، بل سترى الخير الحقيقي ذاته، كما يبدو لي أنا على الأقل. وليس في وسعي أن أجزم بأنني أراه على حقيقته وإنما يمكننا أن نكون على ثقة من أنه شيء يقرب مما سنقول . أليس كذلك؟

-بلى.

-كذلك يمكننا أن نكون على ثقة من أنه ما من شيء يمكنه الوصول إليه سوى ملكة الديالكتيك في ذهن تمرس بالعلوم التي ذكرناها من قبل.

-نستطيع أن نؤكد ذلك أيضًا.

-ومن المؤكد أن أحدًا لن يعترض علينا بأن هناك أية طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظم أن تصل إلى ماهية كل شيء في جميع الأحوال. ذلك لأن الفنون الأخرى لا تعني إلا بآراء الناس ورغباتهم، أو بإنتاج أشياء طبيعية وصناعية، أو الاحتفاظ بهذه الأشياء بعد إنتاجها. وتبقى بعد ذلك الهندسة والدراسات المتصلة بها، والتي قلنا أنها تدرك الوجود الحقيقي إلى حد ما[1]. ولكن هذه العلوم الباقية لا تدرك الوجود الحقيقي إلا على نحو أشبه بالحلم، ولا تتأمله في نوره الوهاج، مادامت تترك الفروض التي تستخدمها دون أن تناقشها أو تبررها. ذلك لأن المرء إذا اتخذ له مقدمة لا يعرفها حق المعرفة،

---

[1] يعرض أفلاطون في هذه الفقرة مشروعًا لتصنيف العلوم والفنون، وهو التصنيف الذي سيتوسع فيه في محاوراته الأخيرة، ولاسيما السياسة وفيليبوس.

وكانت النتيجة التي يصل إليها، وكذلك القضايا الوسطى، نسيجًا من الأمور التي لا يعرفها جيدًا، فقد يكون استدلاله متسقًا مع ذلك، ولكنه لن يصل قط إلى مرتبة العلم.

فقال : هذا محال.

فاستطردت قائلاً : وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحدًا بعد الآخر كيما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى، مستخدمًا في هذا العمل ما عددناه من العلوم. وإذا كنا قد تحدثنا مرارًا عن هذه الأخيرة، بحكم العادة، على أنها فروع العلم، فإنها تستحق في الواقع اسما آخر يدل على شيء أقل وضوحًا من العلم، وأكثر وضوحًا من إدراك الظواهر. ولقد أطلقنا عليها من قبل[1] اسم "الفهم"، ولكني أرى أن هذا ليس أو إن الجدل حول الأسماء، وخاصة حين نكون بصدد مسائل لها هذا القدر من الأهمية.

-كلا، بالتأكيد.

٥٣٤-وإذن فمن رأيي أن نحتفظ بالأسماء السابقة التي أطلقناها[2] على الأقسام الأربعة، فنسمي القسم الأول باسم العلم، والقسم الثاني بالفهم، والثالث بالاعتقاد، والرابع بالتخيل، ونطلق على المجموعتين الأخيرتين اسم الظن، وموضوعه عالم التحول، وعلى المجموعتين الأوليين اسم العقل، وموضوعه الوجود. ولنضف إلى ذلك أن الوجود بالنسبة إلى التحول كالعقل بالنسبة إلى الظن، وأن العقل بالنسبة إلى الظن كالعلم بالنسبة إلى الاعتقاد، وكالفهم بالنسبة إلى التخيل. ولكن يحسن بنا ألا نناقش الموضوعات المناظرة لهذه، أي العالم المعقول وعالم الظاهر، أو التقسيم الثنائي لكل من هذين المجالين، والنسب القائمة بين هذه الأقسام، إذ أن هذا الموضوع قد يجرنا إلى مناقشة أطول من السابقة بكثير.

فقال "إني لأوافق على ما قلته الآن، بقدر ما أستطيع أن أتبعك".

-فهل توافق أيضًا على أن تطلق اسم العالم بالديالكتيك على ذلك الذي يرتقي إلى تفسير ماهية كل شيء؟ ألا ترى أيضًا أن من لا يستطيع تقديم هذا التفسير لنفسه وللآخرين يكون عقله عاجزًا بهذا القدر؟

---

[1] أنظر الكتاب السادس، ٥١١.

[2] في الجزء الأخير من الكتاب السادس.

-وكيف أنكر ذلك؟
-ألا ينطبق هذا أيضًا على الخير؟ إن على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز مثال الخير، والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كل الاعتراضات، وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود، لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافرا إلى النهاية دون زلة واحدة. فإن لم يفعل ذلك، فلا أظنك تقول عن مثل هذا الشخص أنه يعرف الخير في ذاته، أو أي شيء آخر يتصف بالخير، بل أنه إن كان يدرك ظلا من الخير، فما ذلك إلا بالظن، لا بالعلم، ولن تقول عن حياته إلا أنها حلم ومنام لن يتيقظ منه في هذا العالم، بل سيهبط قبل ذلك إلى العالم الأدنى، حيث يدوم ثباته إلى الأبد.

فقال : إني لأتفق معك في كل هذا اتفاقًا تامًا.

-فإن كان عليك في ذات يوم أن تربي أولئك الأطفال الخياليين وتعلمهم فأظن أنك ستحرص على إبعادهم عن حكم الدولة ما دامت أذهانهم، كما يقول الرياضيون، كميات صماء[1]، لا تتلاءم مع المسئوليات العليا.
-كلا في الواقع.
-وإذن فسوف تسن قانونًا يحتم عليهم أن يكرسوا أنفسهم بوجه خاص لفن توجيه الأسئلة والإجابة عنها.
-سأفعل ذلك ، بالتضامن معك.
-وإذن فستوافق على أن الديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها، وأنه لن يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه، وبذلك نكون قد فرغنا من بحث العلوم التي يتعين تعليمها. ٥٣٥
-أجل.

برنامج الدراسات

فاستطردت قائلا: بقي علينا أن نحدد من هم الذين سنعهد إليهم بهذه الدراسات، وعلى أي نحو سنفعل ذلك.
-هذا واضح.
-أتذكر نوع الناس الذين اخترناهم ليكونوا حكاما؟

---

[1] يستخدم أفلاطون في وصف هذه الأذهان نفس الصفة المعبرة عن الجذور الصماء (alogoi)، أي العاجزة عن تفسير الأمور، مثلما أن هذه الجذور عاجزة عن التعبير، مثلا، عن العلاقة بين وتر المربع وضلعه.

-بالتأكيد.

-فمن الواجب إذن أن نختار طبائع من هذا النوع، وأن نفضل أكثرها ثباتا وشجاعة، وأجملها إن أمكن. ولكن علينا، بالإضافة إلى ذلك، ألا نقتصر في بحثنا على صفات الكرم والرجولة، بل ينبغي أن نبحث عن المواهب الطبيعية الملائمة لهذا النوع من التعليم.

-وما هي هذه المواهب؟

-لابد أن يتصفوا بالذكاء وسهولة التعليم، إذ أن التعب يصيب الأذهان من الدراسات الشاقة أكثر مما يصيبها من تمرينات البدن، لأن العبء يقع في هذه الحالة عليها وحدها، دون أن يشاركها فيه البدن.

فقال : هذا صحيح.

-ولابد لهم أيضا من قوة الذاكرة، والجلد على المشقة، وحب العمل في كل صوره، وإلا فكيف ننتظر من شخص كهذا أن يتحمل أعباء التدريب البدني، وأن يمضي بعد هذا في الدراسات العقلية التي حددناها إلى نهايتها؟

-إنه سيحتاج من أجل ذلك إلى كل المواهب الطبيعية.

فاستطردت قائلا : وعلى أية حال، فهذا يفسر لنا الخطأ الذي يرتكب الآن، والذي أدى إلى تدهور الفلسفة. ذلك لأن غير الجديرين بالفلسفة، كما أوضحت من قبل، يشتغلون بها اليوم، على حين أنه ينبغي ألا يطرق باب الفلسفة إلا أبناؤها البررة، لا ذوو النفوس الوضيعة.

فسأل : ماذا تعني؟

-أعني أن من الواجب أولا ألا يكون المشتغل بالفلسفة ميالا إلى جانب واحد من العمل، بحيث يكون مجدا في بعض الأمور وخاملا في البعض الآخر، وهو ما يحدث حين يهوى المرء التمرينات البدنية والصيد ويقبل بشغف على كل الأعمال الجسمية، ولكنه يكره الدراسة والحوار والبحث وكل ما شابه ذلك من الأعمال، وهكذا فإن اجتهاده يكون عندئذ منصبا على جانب واحد، وكذلك الحال لو سار في الاتجاه المضاد.

فقال : هذا صحيح كل الصحة.

-وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصدق: فليس لنا أن نعد النفس نزيهة إذا كانت تبغض الكذب المتعمد ولا تستطيع تحمله، فلا تطيق أن يصدر عنها، وتغضب أشد الغضب حين يصدر عن الآخرين، ولكنها مع ذلك تقبل الكذب غير

المتعمد في يسر، ولا يضيرها أن تغوّص في جهلها كما تغوص الدودة في الطين، أو أن يعرف عنها ذلك.

٥٣٦-هذا أمر مؤكد.

فأضفت : وعلينا كذلك أن نميز بين الروح الأصيلة والروح الزائفة، فيما يتعلق بالاعتدال والشجاعة وكرم النفس وكل المظاهر الأخرى للفضيلة. والحق أن الدولة التي تختار حكامها، والأفراد الذين يختارون أصدقاءهم، دون مراعاة لهذه الفضائل، سيجدون أنفسهم في هذه الحالة مخدوعين بأناس مزيفين، أو مستندين إلى جدار متداع.

فقال : هذا أمر طبيعي.

-فمن واجبنا إذن أن نبدي الاهتمام الكامل بكل هذه الأمور، إذ إننا لو استطعنا أن نجد أناسا لهم من سلامة الجسم والروح ما يتيح لهم إتمام هذه الدراسات والتدريبات الطويلة، لما وجدت العدالة ذاتها أي مأخذ علينا في ذلك، ولأمكننا أن نضمن المحافظة على سلامة الدولة والدستور. أما إذا عهدنا بهذه الأعمال إلى أناس من معدن مخالف، فسوف نجلب لها الدمار، وسنعرض الفلسفة لعاصفة من السخرية أشد من تلك التي تتعرض لها الآن.

-أن هذا ليكون أمرا مخجلا بحق.

-بلا شك، ولكن يبدو لي أنني أنا أيضا أعرض نفسي للسخرية في الوقت الحالي.

-وكيف ذلك؟

-لأنني نسيت أن كل هذا ليس إلا لهوا، فتحدثت بحماسة أكثر مما ينبغي. ذلك لأنني عندما رأيت الفلسفة مهضومة الحق ملكتني الحماسة، وأبديت على مضطهدينا من السخط ما أفقدني أتزاني، فاحتدت لهجتي أكثر مما ينبغي.

فهتف : كلا، إنني لم أشعر بذلك وأنا أستمع إليك.

فأجبت : ولكني شعرت به وأنا أتحدث. وعلى أية حال، فليس لنا أن ننسى أننا إذا كنا قد اخترنا الكهول حكاما من قبل، فينبغي ألا نختارهم في الموضوع الذي نحن بصدده الآن، إذ ليس لنا أن نصدق سولون حين يقول أن في وسع الكهل أن يتعلم أمورا عديدة. فليس التعلم أيسر بالنسبة إليه من العدو السريع. والواقع أن سن الشباب هو وقت العمل الشاق بجميع أنواعه.

-بالتأكيد.

-وإذن فمن الواجب تدريس الحساب والهندسة وكل العلوم التى تمهد لتعلم الديالكتيك فى سن الطفولة. ويجب أن نضفى على تلك الدروس صورة لا تنطوى على أى نوع من الإرغام.

-ولماذا؟

-لأن تعليم الحر ينبغى ألا يتضمن شيئا من العبودية. فالتدريبات البدنية التى تؤدى قهرا لا تؤذى البدن فى شىء، أما العلوم التى تقحم فى النفس قسرا فإنها لا تظل عالقة فى الذهن.

-هذا صحيح.

فاستطردت قائلا : وإذن فليس لك، أيها الصديق الكريم، أن تستخدم ٥٣٧ القوة مع الأطفال، وإنما عليك أن تجعل التعليم يبدو لهوا بالنسبة إليهم. وبهذه الطريقة يمكنك أن تكشف بسهولة ميولهم الطبيعية.

فقال : هذه خطة حكيمة حقا.

-ألا تذكر، ضمن ما قلناه من قبل، أن علينا أن نجعل أطفالنا يشاهدون الحروب وهم على ظهور الخيل، حتى إذا ما زال خطرها اقتربنا بهم إلى ميدان المعركة لنذيقهم طعم الدم كما نفعل مع صغار الكلاب؟

فقال : إنى لأذكر ذلك.

فقلت : وإذن فسنفعل الشىء عينه فى كل هذه الدراسات والتدريبات والمخاطر، بحيث نختار من يبدى فيها مزيدا من التفوق، لنضعه فى قائمة منتقاة.

فسأل : فى أى سن؟

فأجبت : فى السن التى يترك فيها الأطفال مرحلة تدريبهم البدنى الإجبارى، إذ أنه خلال هذا الوقت، الذى يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات[1]، يكون من المستحيل عليهم أن يفعلوا شيئا آخر، لأن الإرهاق والنعاس أعداء الدرس. كذلك فإن هذه المرحلة البدنية تنطوى على اختيار عظيم الأهمية، ندرك منهم مدى قدرة كل منهم على تحمل أعمال البدن.

فقال : بالتأكيد.

-وبعد ذلك، نختار من الشباب من بلغوا سن العشرين، ونضفى عليهم مزيدا من التكريم، وهكذا نلقنهم تلك العلوم التى عرفوها منفصلة فى طفولتهم، فى

---

(1) كان سن التجنيد فى أثينا بين الثامنة عشرة والعشرين. وقد اقتبس أفلاطون هذا النظام فى مدينته الفاضلة

صورة متجمعة مترابطة، حتى يدركوا العلاقات التى تربطها بعضها ببعض، وتربطها بالوجود الحقيقى فى الوقت نفسه.

فقال : لا شك أن هذا هو النوع الوحيد من المعرفة الذى يرسخ دراسة الديالكتيك، إذ أن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة، هو الأصلح للديالكتيك.

-إنى لأوافقك على ذلك.

-وإذن فسوف تلاحظ هذه الصفات عن كثب، وتختار أولئك الذين يملكونها أكثر من غيرهم، والذين يثبتون أعظم قدرة على استيعاب العلوم، وأكبر قدرة على رباطة الجأش فى الحروب وغيرها من الواجبات المفروضة عليهم. وعندما يبلغون سن الثلاثين، سنضفى عليهم مزيدا من التكريم، ونختبرهم عن طريق الديالكتيك، باحثين بذلك عن أولئك الذين يمكنهم الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيا وراء الحقيقة، دون معونة العين أو أية حاسة أخرى. وهذه أيها الصديق، هى المرحلة التى يتعين علينا فيها أن نحتاط إلى أبعد حد.

فسأل : ولم؟

فأجبت : ألا تدرك مدى الضرر الذى يجلبه الديالكتيك اليوم؟

-أى ضرر تعنى؟

-أنه ينشر فى الناس روح الخروج على القانون.

-هذا صحيح.

فقلت : فهل تعتقد أن ما يحدث فى هذه الحالة أمر يدعو إلى الدهشة وهل تستطيع أن تلتمس لهم عذرا؟

-أى عذر نلتمس لهم؟

٥٣٨-تصور طفلا نشأ نشأة مترفة، فى أسرة ضخمة واسعة النفوذ، وسط عدد كبير من المتملقين، حتى إذا ما بلغ سن الرجولة، تبين له أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون أنهم أبواه، وعجز عن الاهتداء إلى أبويه الحقيقيين. فكيف تظن أن شعوره سيكون نحو متملقيه ونحو أبويه المزعومين، قبل أن يعلم أنه متبنى، وبعد أن يعلم ذلك؟ أم أنك تود أن تستمع إلى رأيى فى هذه المسألة؟

فقال : أنى لأود ذلك حقا.

فقلت : أعتقد أنه فى الوقت الذى يجهل فيه الحقيقة، سيحمل لأبيه وأمه وأقربائه المزعومين، احتراما يفوق ذلك الذى يحمله لمتملقيه، وسيكون

أقل ميلا إلى التخلي عنهم في وقت الشدة، أو إلى إساءة معاملتهم بالقول أو بالفعل. على حين أن تأثير المتملقين عليه سيكون أقل.

فقال : هذا معقول.

-فإذا ما علم بحقيقة موقفة، فستنقلب الآية، فيما أعتقد، إذ يقل احترامه لأبويه وعنايته بهم، بينما يزداد ميلا إلى متملقيه، فيحسن الإصغاء إليهم أكثر من ذى قبل، وينقاد لنصائحهم، ويختلط بهم علنا، على حين أنه لا يعود يهتم بالأب والأقرباء المزعومين، إلا إذا كانت طبيعته خيرة إلى حد غير مألوف.

فقال : من المحتمل أن يحدث ذلك بالفعل، ولكن كيف ينطبق هذا التشبيه على أولئك الذين يبدأون فى دراسة الديالكتيك؟

-إنه ينطبق على هذا النحو : هناك معتقدات معينة عن العدالة والشرف، نشأنا منذ طفولتنا على احترامها بنفس الطريقة التى نحترم بها الآباء ونطيعهم.

-هذا صحيح.

-وهناك أيضا عادات مضادة لهذه، هى عادات مغوية تضلل نفوسنا وتجذبها إليها، وإن لم تكن تغرى من توافر لهم أى خلق طيب، إذ أن هؤلاء لا يبجلون ولا يتبعون سوى النصائح الأبوية.

-هذا صحيح.

-فإذا سألنا رجلا كصاحبنا هذا عن معنى "الشرف"، ثم أجاب بما علمه إياه المشرع، وحاولنا بعد ذلك أن نجعله يغير موقفه، وأن ندحض رأيه بكل الوسائل الممكنة، فجعلناه يعتقد آخر الأمر أن ما يسميه بالشرف قد يستحق هو ذاته أن يسمى بالمشين، ثم أوقعناه فى نفس الشك بالنسبة إلى العدالة والخير وغيرها من الصفات التى كان لها أعظم التبجيل، فماذا سيصبح من أمر ذلك الاحترام والخضوع الذى كان يحمله لهذه الصفات؟

فقال : لا شك فى أن احترامه وخضوعه لها لن يعودا كما كان من قبل.

فقلت : فإذا لم يعد يعترف بهذه المبادئ التى فقدت قيمتها عنده، ولم

٥٣٩ يستطع، من جهة أخرى، أن يهتدى إلى المبادئ الصحيحة، ألن يكون من الطبيعى أن يتجه سلوكه إلى تلك المبادئ التى تتملق رغباته؟

-هذا ضرورى.

-وعندئذ سنراه ثائرا على القانون بعد أن كان مطيعا له.

-هذا طبيعى.

فقلت : فتلك إذن نتيجة طبيعية بالنسبة إلى من يدرسون الفلسفة على هذا النحو، وهو كما قلنا من قبل سلوك ينبغى أن نلتمس لهم فيه كل العذر.

-أجل ، بل يجب أن نشفق عليهم أيضا.

-فإذا شئت ألا نشفق على من اخترتهم من الشبان الذين بلغوا سن الثلاثين، فمن الواجب اتخاذ كل الاحتياطات الممكنة، قبل أن نجعلهم يفرغون للديالكتيك.

فقال : بالتأكيد.

-ومن أهم الاحتياطات أن تمنعهم من ممارسة الديالكتيك وهم لا يزالون فى حداثتهم. ولعلك لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم، فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم فى ذلك شأن الجرو الذى يجد لذة فى جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه.

فقال : إنهم ليجدون في ذلك لذة فائقة.

-وهكذا فإنهم بعد أن يقطعوا شوطا طويلا فى إثبات خطأ الآخرين، وبعد أن يثبت لهم غيرهم خطأهم مرات متعددة، يسارعون إلى اعتقاد أن كل ما كانوا يؤمنون به باطل، فتكون النتيجة أنهم يسيئون، لا إلى أنفسهم فحسب، بل إلى الفلسفة وكل ما يتصل بها، فى نظر الناس جميعا.

-هذا عين الصواب.

-أما إذا كان المرء أكبر سنا، فإنه يأبى أن ينقاد لهذا الجنون، وإنما يحذو حذو من يريد النقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة، لا من يجد لذة فى الجمع بين المتناقضات. ومما يزيد من شرف غايته، ولا ينقصه، ما تتصف به طبيعته من الاعتدال.

-هذا صحيح.

-ألم تكن هذه النتيجة ذاتها هى مقصدنا حين اشترطنا، من قبل، ألا يسمح بالمران على الديالكتيك إلا للطبائع المتزنة الثابتة، لا أن نترك بابه مفتوحا على مصراعيه لكل من شاء خوض غماره، حتى لو لم يكن قد وهب أى ميل إليه، كما هو الشائع اليوم؟

-بلى.

-فإذا ما كرس المرء نفسه تماما لهذه الدراسة، وثابر عليها وحدها دون انقطاع، مثلما ثابر من قبل على تدريب جسمه. فهل يكفيه أن يخصص لها ضعف عدد السنين التى خصصها للتدريب البدنى؟

فسأل : أتعنى ست سنوات أم أربعا ؟

فقلت : لنجعلها خمسا كيلا نختلف ، وبعد ذلك سنعيدهم إلى الكهف الذى تحدثنا عنه، ونرغمهم على تولى المهام العسكرية وكل الوظائف التى يصلح لها الشبان، حتى لا يكونوا أقل خبرة من الباقين. وخلال عملهم فى هذه ٥٤٠ المهام يمكنك أن تتحقق مرة أخرى عما إذا كانوا سيصمدون لكل المغريات التى تتجاذبهم من جميع الجهات، أم أنهم سينقادون لها.

-وكم من الزمن تخصص لهذه المرحلة؟

-فأجبت : خمسة عشر عاما . وعندما يبلغون سن الخمسين، علينا أن نأخذ منهم أولئك الذين صمدوا لكل التجارب، والذين تميزوا عن كل من عداهم فى الشئون العملية وفى المعرفة، فنسير بهم نحو الهدف النهائى. وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذى يضفى النور على كل شىء. فإذا ما عاينوا الخير فى ذاته، فإنهم سيتخذونه أنموذجا ينظمون تبعا له المدينة والأفراد، وكذلك أنفسهم أيضا. وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم، ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون فى الحكم ذاته واجبا لا مفر منه، أكثر من كونه شرفا. وبعد أن ينشئوا فى كل جيل مواطنين آخرين على شاكلتهم ليحلوا محلهم فى رعاية الدولة، ينتقلون إلى سكنى جزر السعداء. أما الدولة فإنها تقيم لهم النصب التذكارية وتقدم من أجلهم القرابين، وتعدهم آلهة مباركين، إذا سمحت النبوءة "البيثية" بذلك، وإلا عدتهم نفوسا بشرية فيها نفحة من الروح الإلهية على الأقل.

فهتف : إن الصورة التى قدمتها لحكامنا لرائعة بحق. وإنها لصورة يعجز عن صوغها أبرع مثال.

فأضفت : وهى تنطبق أيضا على حاكماتنا يا جلوكون : فلا تظن أن ما قلته يسرى على الرجال من دون النساء، بل أنه ينطبق عليهما معا، ما دام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة.

فقال : هذا صحيح، ما دمنا قد جعلنا الجنسين يشتركان ويتساويان فى كل شيء.

فقلت : والآن ألا توافقني على أن خطة دولتنا ودستورنا ليسا محض أوهام، وإنه إذا كان تحقيقها صعبا حقا، فهو ممكن، ولكنه لن يكون ممكنا إلا على النحو الذى حددنا، وهو أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافها وغير خليق برجل حر، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه، وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة، فيتفانون فى خدمتها، ويقيمون صرحها عاليا، فى تنظيمهم لمدينتهم؟

فسأل : وكيف يفعلون ذلك؟

٥٤١ فأجبت : ينبغي عليهم أن يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة فى المدينة إلى الحقول، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقا لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة، التى عرضنا لها من قبل. وعلى هذا النحو يتحقق الدستور الذى رسمناه بأيسر الطرق وأسرعها، بحيث تغدو الدولة التى قد ينشأ فيها هذا الدستور سعيدة مباركة.

فقال : أجل ، وإني لأعتقد يا سقراط أنك أجدت كل الإجادة فى وصف الطريقة التى تتحقق بها هذه الدولة، إذا ما قدر لها أن تتحقق.

-وهكذا قلنا الآن ما فيه الكفاية عن هذه الدولة وعن النوع المناظر لها من الإنسان. ولا شك من اليسير أن نحكم بما ينبغى أن يكون عليه مثل هذا الشخص.

فقال : هذا صحيح، وإني لأوافقك على أننا تناولنا هذا الموضوع بما فيه الكفاية.

الكتابُ الثامن

٥٤٣ انهيار الدولة المثلى

-حسن يا جلوكون. لقد اتفقنا الآن على أن الدولة التى تطمح إلى أن تحكم حكمًا مثاليًا يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعًا، وينبغى أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم فى جميع مراحله، ويتقاسموا كل المهام والمناصب، سواء منها الحربية والسلمية. كما ينبغى لها أن تتخذ ملوكًا من أولئك المواطنين الذين يثبت امتيازهم فى الفلسفة والحرب معًا.

فقال : لقد اتفقنا على ذلك بالفعل.

-ولقد اتفقنا أيضًا على أن القادة بعد تعيينهم ينبغى أن يقودوا الجند إلى حيث يسكنون فى بيوت كتلك التى وصفناها من قبل، وهى بيوت مشتركة بينهم جميعًا، وليس فيها ما هو خاص بأحدهم. ولعلك تذكر أننا قد اتفقنا، إلى جانب مسألة المسكن هذه، على ما ينبغى أن يمتلكه كل منهم من المقتنيات.

فقال : إنى لأذكر إننا رأينا ألا يمتلك أحد شيئًا مما يمتلكه الناس عادة، ولكنهم لما كانوا حراسًا يتدربون على الحرب، فلابد أن يتلقوا من المواطنين الآخرين، على سبيل الأجر لقاء خدماتهم، ما يلزم ليقيم أودهم طوال العام، جزاء لهم على سهرهم على سلامتهم وسلامة بقية المواطنين.

فقلت : هذا صحيح. ولكنا بعد أن فرغنا من هذا الموضوع، انتقلنا إلى ذلك الاستطراد الذى أدى بنا إلى هذه المسألة. فلنعد الآن إلى طريقنا الأول، بعد أن نحدد متى انحرفنا عنه[1].

فقال : ليس هذا بالأمر العسير، إذ أنك بعد أن بحثت أمر الدولة ، قلت - كما تقول الآن - إن وصفك للدولة قد انتهى. وقلت إن هذه الدولة فاضلة، وكذلك الإنسان الذى يطابق نفس أنموذجها، مع أنه كان فى وسعك ، على ما

---

[1] فى الجزء الأخير من الكتاب الرابع.

٥٤٤ يبدو الآن - أن تصف لنا دولة وإنسانًا أفضل حتى مما وصفت. ولكنك أضفت إلى ذلك أنه إذا كان ذلك النوع من الحكم صالحًا، فلابد أن تكون بقية الأنواع فاسدة. ولقد عددت من هذه الأنواع الأخرى - على قدر ما أذكر - أربعة رأيتها تستحق الانتباه، وتقتضي منا أن نختبر عيوبها، كما عددت الأفراد الذين يناظرون كل نوع منها، حتى يمكننا، بعد أن نتأملها كلها ونتبين أيها الأصلح وأيها الأسوأ، أن نحكم بما إذا كان أصلح الناس هو أسعدهم، وأفسدهم هو أشقاهم، أم أن الأمر على خلاف ذلك. وحين سألتك أن تحدد هذه الأنواع الأربعة من الحكومات، تدخل بوليمارخوس واديمانتوس فى الحديث، فانتقلت إلى بحث السؤال الذى وجهاه، وهكذا وصلت إلى النقطة الحالية.

فقلت : إن ذاكرتك لدقيقة حقًا.

فقال : لنفعل إذن كما يفعل المتصارعون، حين يعودون إلى نفس الوضع الذى بدأوا منه. وبما أنى أتقدم إليك بنفس السؤال، فلتحاول أن تذكر لى نفس الإجابة التى كنت ستقدمها عندئذ.

فقلت : سأفعل إذا استطعت.

فقال : إننى ، من جانبى ، أتوق إلى أن أسمع منك تحديد هذه الأنواع الأربعة التى كنت بصدد الحديث عنها.

فقلت : ليس من الصعب أن ألبى رغبتك ، إذ أن للحكومات التى أقصدها أسماء معروفة، وها هى ذى . إن أولها هى الحكومة المشهورة فى كريت واسبرطة، وهى الحكومة التى يشيع الإعجاب بها. والثانية فى الترتيب وفى المكانة، تسمى بالأوليجاركية، وهى حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة هى عكس السابقة، وأعنى بها الديمقراطية. وأخيرًا حكومة الطغيان، التى يظن أنها حكومة مجيدة، والتى تتجاوز الأخريات جميعًا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع. فهل تعتقد أن للحكومات نوعا آخر يمكن حسبانه نوعًا قائمًا بذاته؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية، وتلك التى يمكن شراء مناصب الحكم فيها[1]، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التى ذكرتها، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونانيين.

فقال : أجل، إننا نسمع بالفعل عن أنواع كثيرة غريبة.

---

[1] كان الحكم فى إمارات "تيساليا" وراثيا، كما ذكر أرسطو فى كتاب السياسة.

فاستطردت قائلا : ألا ترى أنه لابد أن يكون هناك أنواع من الشخصيات بقدر ما يوجد من أنواع الحكومات؟ ذلك لأن أنواع الحكومات لا تنشأ "من السلاسل ومن الأحجار"[1] وإنما من غلبة المواطنين الذين لهم طباع معينة، تجتذب معها المجتمع بأسره.

فقال : إن الدول كالمواطنين، لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقهم.

-فإذا كانت هناك خمسة أنواع من الحكومات، فلابد أن تكون هناك خمسة أنواع من تكوين الأفراد.

-هذا طبيعى.

-على أننا قد وصفنا من قبل الرجل الذى يطابق نظام الحكم الأرستقراطى، وقلنا عنه أنه خير وعادل بالمعنى الصحيح.

-لقد قلنا ذلك بالفعل.

٥٤٥-فعلينا الآن أن ننتقل إلى بحث الأنواع الدنيا، وهى المزاج المناضل الطموح، الذى يطابق دستور اسبرطة، ثم المزاج الأوليجاركى، والديمقراطى، والإرهابى، بهذا الترتيب، حتى إذا ما وضعنا الأظلم فى مقابل الأعدل، أمكننا أن ندرك بدقة تأثير العدل الخالص والظلم المحض فى سعادة الفرد وشقائه، فنقرر بناء على ذلك إن كنا سنأخذ برأى ثراسيماخوس، فنتبع طريق الظلم، أو نسير وفقا للحجة التى تقنعنا بإيثار العدالة[2].

فقال : هذا ما يتعين علينا أن نفعله قطعا.

-وما دمنا قد بدأنا ببحث أخلاق الدول قبل أن نبحث أخلاق الأفراد، لأن هذا المنهج يزيد الموضوع وضوحا، فالأفضل إذن أن نواصل السير فى هذا الطريق، ونبحث أولا فى نظام الحكم الذى يسوده أطلق عليه اسم التيموقراطية أو التيماركية (Timocracy or Timarchy)[3]، ثم فى مقابلها الفرد المناظر لها. وبعد ذلك سننتقل إلى الأوليجاركية والفرد الأليجاركى. ويلى ذلك اختبار للديمقراطية، ننتقل منه إلى الفرد الديمقراطية، ثم دولة الطغيان، وبعدها إلى النفس الطاغية، ونحاول أن ننتهى فى المسألة التى نحن بصددها إلى رأى دقيق.

---

[1] تعبير يونانى كان يسرى مسرى الأمثال، وقد ورد فى الإلياذة والأوديسية وبعض محاورات أفلاطون.

[2] وهى الحجة التى تتيح تلبية ما طلبه جلوكون وأديمانتوس فى الكتاب الثانى من هذه المحاورة.

[3] مأخوذة من كلمة timé أى الشرف والمجد.

فقال : إن هذه الطريقة فى بحث المسألة والحكم عليها مرضية تمامًا.

-فلنحاول إذن أن نصف الطريقة التى تنشأ بها التيموقراطية عن الأرستقراطية. أليس من الحقائق الواضحة أن كل تغيير سياسى يحدث نتيجة لوقوع خلافات داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها، وأن الوفاق لو ظل مستتبًا بينهم لما أمكن أن يحدث أى تغيير مهما كانت ضآلة هذه الفئة؟[1].

-هذا صحيح.

-وإذن فخبرنى يا جلوكون، كيف يمكن أن تتزعزع أركان دولتنا وكيف يدب الشقاق بين الحراس والحكام، وفى داخل كل طائفة منهما؟ أتود أن تسأل الآلهة – كما فعل هوميروس – كيف دب الشقاق لأول مرة[2]، ونتخيل الآلهة تلهو وتتسلى على حسابنا، كما لو كنا أطفالاً وتخاطبنا بلهجة حازمة كما لو كانت تتحدث حديثًا جديًا؟

-ماذا ستقول لنا؟

-ستقول شيئًا يقرب من هذا : إن من العسير أن تتزعزع أركان دولة كهذه. ولكن لما كان كل ما يكون معرضا للفساد، فإن دستورك بدوره لن يدوم إلى الأبد، بل ٥٤٦ سيدب فيه الانحلال، وذلك على النحو الآتى "إن هناك فترات تتناوب فيها الخصومة للنفس والجسم معًا، ليس فقط بالنسبة إلى النباتات التى تتغلغل جذورها فى باطن الأرض. وتتم تلك الفترات عندما تكتمل دورة واحدة لكل نوع، وهى الدورة التى تكون قصيرة فى الأنواع ذات الأعمار القصيرة، وطويلة فى تلك التى تحيا طويلاً ففيما يتعلق بأبناء جنسك، فإن الحكام الذين ربيتهم لقيادة الدولة لن يستطيعون، بكل ما لديهم من مهارة وخبرة، أن يدركوا الأوقات الملائمة للخصوبة وللعقم، مهما استخدموا فى ذلك أذهانهم وقدرتهم على الملاحظة وهكذا تفوتهم اللحظة المناسبة، ويجىء اليوم الذى ينجبون فيه أطفالاً فى غير الوقت المناسب. فلكى يولد مخلوق إلهى لابد من فترة يمثلها عدد كامل[3]. أما فى ميلاد الإنسان، فإن العدد الملائم هو أصغر عدد تتردد فيه مجموعات مربعة ومكعبة، مكونة ثلاث مسافات وأربعة حدود، فتصل

[1] أكد أفلاطون هذا المبدأ من قبل، فى الكتاب الخامس، ٤٦٥.

[2] يشير أفلاطون هنا إلى مطلع إلياذة هوميروس.

[3] المقصود بالمخلوق الإلهى هو العالم المنظور، والعدد الكامل قد يكون عدد الأيام فى "السنة الكبرى"، وهى الفترة اللازمة لعودة الأجرام السماوية إلى موقعها النسبية مرة أخرى.

فى النهاية بكل طرق التشابه واللاتشابه. والزيادة والنقصان، إلى أن تكون بين كل أعداد المجموع أطرادًا يمكن التعبير عنه بنسب صحيحة .. فإذا ضرب أساسه الثلاثى، مقترنًا به الرقم خمس، ثلاث مرات فى نفسه، لنتج عنه انسجامان، أحدهما مكون من عدد مربع ومائة مضروبة فى نفسها، والآخر مكون من عوامل متساوية من جهة، وعوامل لا متساوية من جهة أخرى، أعنى من مائة مربع للأوتار الصحيحة للعدد كل منها ينقص اثنين، ومن مائة مكعب لثلاثة[1].

ذلك العدد الهندسى هو الذى يتحكم فى التوالد الصالح والفاسد. فإذا كان حراسنا يجهلون قانون التوالد هذا، وجمعوا بين شبان وشابات فى غير الوقت المناسب، لنتج عن هذا التزاوج أطفال لا مواهب طبيعية ولاحظ لهم. ومن هؤلاء الأطفال سيختار الجيل الأقدم خيرهم لرئاسة الدولة، ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها، فإنهم حالما يملكون سلطة آبائهم فسوف يبدأون فى تجاهلنا، ولا يقدرون التهذيب العقلى تقديرًا كافيًا، ثم يمتد إهمالهم إلى التدريب البدنى بدوره، وهكذا ينشأ جيل جديد أقل ثقافة وتهذيبًا، يختار منه حكام أقل جدارة بمنصب الحراسة، ولا يستطيعون التمييز، ضمن من يولد فيهم، بين السلالات الذهبية والفضية والنحاسية والحديدية، وهى السلالات التى تحدث عنها هزيود[2]. فإذا ما اختلط الحديد بالفضة والنحاس بالذهب، نتج عن ذلك الخلط تشتت وتباين وتنافر يؤدى حتمًا إلى العداوة والحرب. ذلك هو الأصل الذى ينبغى أن نعزو إليه الخلافات الداخلية، أينما ظهرت. ٥٤٧

فقال : أجل سيكون فى ذلك الرد الكافى على سؤالنا.

فأجبت : وكيف لا يكون ذلك، وقد صدر عن الآلهة ذاتها؟

فقال : وماذا قالت الآلهة بعد ذلك؟

-هذه الخلافات الداخلية، ما إن تظهر، حتى يتجه الطرفان فى طريقين متعارضين. وهكذا يتجه جنس الحديد والنحاس إلى الربح، فيملكون الأرض والديار والذهب والفضة، بينما يميل جنس الذهب والفضة، الذى لا يطمع فى الثروة لأن لديه منها الكفاية فى طبيعته الباطنة. وإلى الفضيلة، وإلى إبقاء الأمور

---

[1] هذا النص المعقد يتضمن مشكلة حسابية اختلفت عليها آراء الشراح، ولكن الجميع متفقون على أن أفلاطون لم يأخذها مأخذ الجد، وكل ما أراه منها هو أن يوضح مقدار الجهد والحرص الذى ينبغى أن يتوخاه الحاكم من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية لرعاياهم وضمان استمرار النسل السليم.

[2] وقد أشار إليها أفلاطون فى الكتاب الثالث، ٤١٣.

على ما كانت عليه من قبل. وبعد عديد من المشاحنات والخلافات. يتفق الجميع على أن يتقاسموا الأراضى والبيوت ويتملكوها، ويستبعدون إخوانهم الذين كانوا ينظرون إليهم من قبل على أنهم رجال أحرار، وأصدقاء، والذين كانوا يرعونهم من قبل، ويعاملونهم معاملة العبيد والخدم، على حين أنهم يتفرغون هم أنفسهم للحرب وإحكام قبضتهم على الباقين.

فقال : إنى لأومن بما تقول : فهكذا يبدأ التحول.

فقلت : حسنا .. ألن تكون تلك الحكومة فى موقع وسط بين الأرستقراطية والأوليجاركية؟

-بكل تأكيد.

-هذا إذن هو التغيير الذى يطرأ. ولكن ماذا يكون نظام الحكم الناجم عنه؟ أليس من الواضح أنه يحتفظ بشىء مما سبقه، ويستمد شيئًا من الأوليجاركية، ما دام فى موقع وسط بين الاثنين، وإن يكن له مع ذلك خصائصه المميزة؟

-بلى.

-فهو سيكون مشابها لنظام الحكم السابق فى احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه من الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية، وتنظيم الواجبات المشتركة والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية.

-أجل.

-ومن جهة أخرى، فسوف تكون لهذا النظام صفاته الخاصة وهى الخوف من تسليم مقاليد الحكم لأهل الحكمة، إذ لن يعود هؤلاء الحكماء مخلصين ثابتين على مبادئهم، وإنما يميل ذلك النظام إلى النفوس البسيطة، المندفعة، المتجهة ٥٤٨ إلى الحرب، أكثر من اتجاهها إلى السلم، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها. ويجعل منها شغله الشاغل.

-أجل.

-مثل هؤلاء الرجال يكونون، فى الوقت ذاته، ذوى نهم للمال، كما هى الحال فى حكام الدول الأوليجاركية. فهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس، غير أنهم يعبدونها سرا: ذلك لأن لهم أقبية ومخابىء خاصة، يحفظون فيها كنوزهم بعيدًا عن الأعين، كما أن لديهم بيوتًا يأوون إليها سرًا، أشبه بالأوكار الخفية، التى ينفقون فيها عن سعة على النساء وعلى كل من يحلو لهم الإنفاق عليه.

-هذا صحيح كل الصحة.

-كذلك فإنهم مقترون فى أموالهم، لأنهم حريصون أشد الحرص على الأموال التى لا يستطيعون اقتناءها علنًا، ولكنهم فى الوقت ذاته مبذرون فى أموال الآخرين، حتى يرضوا شهواتهم. وهم يمارسون ملذاتهم سرا، محاولين أن يتهربوا من القانون، كما يتهرب الأطفال من أعين أبيهم. ذلك لأنهم قد تربوا فى ظل الإرهاب لا الإقناع، وهم قد أهملوا الملكة الحقيقية، ملكة الديالكتيك والفلسفة، وآثروا تدريب البدن على تهذيب الروح.

فقال : الحق أن نوع الحكومة الذى وصفته إنما هو خليط من الخير والشر.

فقلت : إنه خليط بالفعل . ولكن له صفة بارزة حقًا، يستمدها من سيادة القوة الغضبية فيه – تلك هى صفة الطموح وشهوة التفوق.

-بكل تأكيد.

-ذلك إذن هو أصل هذا النوع من الحكومة ، وتلك صفاته. وأنا لم أعرض هنا من هذا الموضوع إلا خطوطه العامة. دون تفاصيله الكاملة، إذ أن الخطوط العامة كافية لكى تضع أمامنا النماذج الكاملة للأشخاص العادلين والظالمين، ولأن عرض طبيعة كل نوع من أنواع الحكومة وخصائصه بالتفصيل دون إغفال أى منها، هو أمر يقتضى بحثًا لا نهاية له.

-هذا صحيح.

-والآن، فما هو نوع الشخص المطابق لنظام الحكم هذا؟ وكيف ينشأ، وما صفاته؟

فقال أديمانتوس : إنى لأتصورد قريب الشبه، إلى حد ما، من صديقنا جلوكون، وذلك على الأقل فيما يتميز به من طموح[1].

فقلت : ربما كان هذا صحيحًا بالنسبة إلى هذه الصفة، غير أن هناك نواحى أخرى يختلف فيها عنه كثيرًا.

-وما هى؟

فأجبت : إنه بالضرورة أكثر اعتدادا بنفسه وأقل ثقافة، وإن لم يكن عدوًا للثقافة. وهو يحسن الاستماع، ولكنه لا يجيد التحدث. ولابد أن يكون مثل هذا الرجل صارما فى معاملته للعبيد، إذ أنه لا يترفع عنهم كما يفعل ذوو الثقافة العالية. وإن يكن مع ذلك لطيف المعشر مع الأحرار من الناس، شديد الخضوع

٥٤٩

---

[1] يلاحظ أن سقراط قد أشار من قبل، فى ٥٤٤، إلى ميل جلوكون إلى نظم الحكم السائدة فى أسبرطة وكريت.

للحكام، وهو في طموحه للسلطة لا يستند إلى فصاحته أو أية صفة مماثلة لها، بل يستند إلى غزواته في الحرب، ومواهبه العسكرية التي اكتسبها بفضل ميله إلى الرياضة البدنية والصيد.

فقال : هذه بالفعل هي الطباع التي تطابق هذا النوع من الحكومة.

فاستطردت قائلاً : مثل هذا الرجل قد يحتقر الثروة في شبابه ولكنه يزداد بها تعلقًا كلما تقدمت به السن، لأن نفسه تنطوي على بذور التقتير، ولأن فضيلته ليست خالصة، إذ أنه يفتقر إلى أفضل ضمان يعصمه في حياته[1].

فقال أديمانتوس : وما هو هذا الضمان؟

فأجبت : الفلسفة، مقترنة بتهذيب الروح . فإذا استقرت هذه في النفس، كانت خير عاصم لفضيلة المرء طوال حياته.

-فقال : هذا صحيح.

-تلك إذن صورة الشاب الطموح الذي ينعكس في طبيعته نظام الحكم التيمقراطي.

-بالضبط.

-والآن، سأحاول أن أوضح كيف تسير حياة مثل هذا الشاب، إنه قد يكون ابنا لرجل فاضل، يعيش في دولة أسيء حكمها، فيعزف عن المناصب ومظاهر التكريم فيها، لأنه يؤثر أن يتنازل عن حقه بدلاً من أن يخوض المعارك في سبيل الوصول إلى منصب، أو يضطر إلى الدخول في منازعات قانونية.

فسأل أديمانتوس : فكيف تتشكل طبيعة الابن إذن؟

فقلت : إنها تتشكل أولاً من خلال أحاديث أمه، حين تشكو من أن أباه لم يحتل مكانة بين أصحاب المناصب، مما ينقص من قدرها بين النساء الأخريات. كما أنها تراه لا يعبأ بجمع المال إلا قليلاً، ويعجز عن الدخول في معارك كلامية ومواجهة الإهانات، سواء أكان ذلك في المجالس العامة أم في المحاكم. ثم إنها تراه دائمًا لا يفكر في نفسها السخط، فتنبئه بأن أباه ليس رجلاً بالمعنى الصحيح، وبأنه متهاون إلى حد الإفراط، وتلقي على مسامعه عديدًا من هذه الصفات، التي يحب أمثالها من النساء أن يرددنها في هذه الحالات.

فقال : هذا صحيح، فهذه الشكاوى العديدة لا تأتي إلا منهن.

---

[1] في هذه الفقرة، مع الفقرة السابقة، تصوير دقيق للشخصية الاسبرطية من وجهة نظر الأثينيين.

-وإنك لتعلم أيضًا أن الخدم، الذين يفترض أنهم متعلقون بالأسرة، يخاطبون الابن سرا على نفس النحو في بعض الأحيان. فإذا وجدوا الأب متسامحًا مع شخص ألحق به الضرر، أو تهرب من سداد دينه عليه، فإنهم يحضون الابن على الانتقام من هؤلاء عندما يشب، بحيث تكون له من الرجولة ما لم يكن لأبيه. وعندما يغادر الابن بيته، يستمع إلى نفس الأقوال، ويرى أن من يقصرون اهتمامهم على شئونهم الخاصة يعدون حمقى ويحتقرون بين مواطنيهم، على حين أن أولئك الذين يزجون بأنفسهم في شئون الغير يمجدون ويمتدحون. عندما يرى الشاب كل ذلك، ويستمع من جهة أخرى إلى أحاديث أبيه، ويرى عن كثب طريقة حياة الأب، ويقارنها بطريقة حياة الآخرين، فإنه يشعر بأن الاتجاهين يتنازعانه. فهناك من جهة أبوه، الذى يتعهد الملكة العاقلة في نفسه وينميها، وهناك من جهة أخرى أولئك الذين يتملقون الملكتين الأخريين: ملكته الانفعالية وملكته الشهوية. ولما لم يكن بطبعه شريرا، وإنما اختلط به رفاق السوء فحسب، فإنه يتخذ طريقًا وسطًا بين الجانبين اللذين يتجاذبانه، وينقاد لسيطرة الملكة الوسطى الانفعالية، ويغدو رجلاً متكبرًا متعلقًا بمظاهر التشريف.

550

فقال : يبدو لي أنك قد صورت تكوين شخصيته أدق تصوير.

فأضفت: وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن النوع الثاني من الحكومة، وعن النوع الثاني من الأشخاص.

-أجل.

الأليجاركية

فهل ننتقل الآن، كما يقول ايسخولوس، إلى "رجل آخر، يطابق دولة أخرى"[1]؟ أم أن الأفضل أن نتأمل الدولة أولاً، حتى نلتزم نفس الترتيب الذى اتبعناه؟

-هذا بالفعل ما ينبغي عمله.

-أعتقد أن النوع الذى يلي نوع الحكومة السابقة هو الأليجاركية.

فسأل : أي نوع من نظم الحكم تكون هذه الأليجاركية.

---

[1] الإشارة هنا إلى وصف الأبطال الذين ظهروا أمام أبواب مدينة طيبة في مسرحية أيسخولوس "سبعة ضد طيبة".

فأجبت : أنها ذلك النوع القائم على الثروة، والـذى يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء فى السلطة على الإطلاق.
-لقد فهمت.
-ألا ينبغى أن نوضح أولاً كيف يتم الانتقال من التيمقراطية إلى الأليجاركية؟.
-بلى.
-الحق أن الأعمى ذاته ليدرك كيف يتم هذا الانتقال.
-كيف؟
-إن تكديس الذهب فى مخابىء سرية لدى الأفراد هو الذى يقضى على النوع السابق من الحكومة. ذلك لأن الأفراد يبحثون عـن أوجـه جديـدة لإنفـاق أموالهم فيها، فيبـدأون فـى تطويع القانون لأغراضهم، وينتهى بـهم الأمر، هم ونساؤهم، إلى الخروج نهائيًا على القانون.
-هذا أمر لابد أن يحدث.
-ولما كان كل ينظر إلى جاره بعين الحسد، فإن المنافسة تدب بين السـواد الأعظم من الشعب، فيصبحون جشعين للمال.
-هذا معقول.
-وعلى ذلك فإنهم فى سعيهم إلى المزيد من الثروة، يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال. أليس بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذى يجعل إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعتا على كفتى ميزان؟
-بلى.
٥٥١-فإذا كرمت الثروة والأثرياء فى دولة ما، قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتمًا.
-هذا ضرورى.
-وعندما يكرم المرء شيئا، يكرس نفسه له. أما إذا حط من قدره فإنه يتخلى عنه.
-إنه لكذلك.
-وهكذا ينتهى الأمر بالمواطنين، بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف غيورين عليه، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح، فيتملقون الثرى، ويعجبون به، ويصعدون به إلى منصة الحكم، بينما يحتقرون الفقير.
-هذا صحيح.
-وعندئذ يسنون قانونًا يحدد شروط الامتياز فى الأليجاركية، فيفرضون حدا من الثروة يزداد كلما كانت الأليجاركية أقوى، وينخفض كلما كانت أضعف،

ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم. وهم ينفذون هذه الإجراءات بالقوة المسلحة. إن لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالإرهاب.

-هذا صحيح كل الصحة.

-تلك إذن، على وجه التقريب، الطريقة التى تنشأ بها الأليجاركية.

فقال : أجل، ولكن ما خصائص هذا النظام، وما هى النقائض التى نعيبها عليه؟

فأجبت : إن أولها هو هذا المبدأ ذاته. فلتتصور ما يمكن أن يحدث لو كنا نختار ربابنة السفن لقيادتها على أساس ثروتهم، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق فى هذا المضمار.

-إن الرحلة عندئذ تنتهى إلى كارثة.

-ألن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى كل قيادة أخرى؟

-أعتقد ذلك.

-أتستثنى من ذلك قيادة الدولة، أم أنك تدرجها ضمن الأخريات؟

فقال : إنى لأدرجها ضمنها، بل قبلها كلها، ما دامت هى أصعب القيادات وأهمها.

-فتلك إذن أول نقيصة كبيرة للأليجاركية.

-إنها لكذلك.

-وإليك نقيصة أخرى لا تقل شأنًا عن السابقة.

وما هى؟

-إنه لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها، وتغدو دولتين لا واحدة: دولة للأغنياء، ودولة للفقراء، وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع.

فقال : إن هذه النقيصة ليست بالتأكيد أقل شأنًا من السابقة.

-وهناك صفة أخرى تعيبها، هى عجز هذه الدولة عن شن أية حرب. ذلك لأنها مضطرة إما إلى تسليح الشعب، وعندئذ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء، وإما أنها إذا لم تسلحه، فسوف يجد أفرادها فى المعركة إنهم قلة (أليجاركيون) بحق، فضلاً عن أن تقتيرهم يحول بينهم وبين الإنفاق على الحرب.

-هذه صفة لا تشرف بالفعل.

-وهل يكون من المستحب أن يقوم نفس الأشخاص بمهام متباينة على النحو
٥٥٢ الذى حملنا عليه من قبل، أعنى أن يقوموا فى نفس الوقت بأعمال الزراعة والتجارة والحرب معًا؟

-هذا ليس مستحبًا على الإطلاق.

-وها هو ذا عيب آخر قد يكون أكبر عيوب الأليجاركية، وقد تكون الأليجاركية أول ما يصاب به من الأنظمة.

-وما هو؟

-هو السماح للمرء ببيع كل ما يمتلك، وحصول غيره على كل ممتلكاته، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيمًا فى الدولة بعد أن لم يعد جزءا منها: فلا هو بالتاجر ولا بالصانع ولا بالجندى ولا بالفارس، بل تصبح صفته الوحيدة هى أنه فقير معدم.

-أجل، إن هذا شر يظهر أول ما يظهر فى الأليجاركية.

-إن هذه الدولة، على الأقل، لا تحول دون وقوعه على الإطلاق، وإلا لما وصل الثراء بالبعض إلى حد الإفراط، والفقر بالبعض الآخر إلى حد العدم التام.

-هذا صحيح.

-فلنتأمل أيضًا المسألة الآتية : ماذا كان حال هذا الفقير فى أيامه الأولى، عندما كان ثريًا؟ أكان فى إنفاقه لأمواله يؤدى للدولة خدمات أكبر فى الأغراض التى ذكرتها منذ برهة؟ لقد كان يبدو واحدا من الحكام، ولكنه فى واقع الأمر لم يكن كذلك، ولم يكن حاكمًا ولا محكومًا، وإنما كان مبددا لثروة الدولة فحسب.

فقال : هذا صحيح فقد كان يبدو حاكمًا، ولكنه فى واقع الأمر لم يكن إلا مبددًا.

فاستطردت قائلاً : ألا نقول عن هذا الرجل إنه أشبه بذكر النحل وإن بيته أشبه بخلية النحل، حيث يكون هو وباء الخلية، مثلما أنه وبال على الدولة؟

فأجاب : بالتأكيد يا سقراط.

-ولكن الله قد خلق ذكور النحل التى تسير على قدميها من نوعين: فمنها ما له لدغة أليمة، ومنها ما ليس له لدغة على الإطلاق[1]. ففى المجتمع شيخوختهم. أما ذوو اللدغة فمنهم تأتى كل طبقة الأشرار.

---

[1] تعيش ذكور النحل فى الخلية التى تصنعها "الفعلة" أو النحل العامل. ويقول أرسطو فى كتاب "تاريخ الحيوان" إن من هذا النحل ما يتجه إلى اللدغ، وإن لم تكن لديه القدرة على ذلك، ومنه ما يتجه إلى السرقة وإفساد عمل الفعلة". وهذا النوع يقتل أو يطرد من الخلية.

-هذا صحيح كل الصحة.

-فمن الواضح إذن أنه في أى مجتمع يوجد فيه متسولون لابد أن يوجد إلى جوارهم لصوص ونشالون وسارقو معابد وأشرار من كل نوع.

-هذا واضح.

-حسن، ألا تجد في الدولة الأليجاركية متسولين؟

فقال : إن كل من فيها تقريبا متسولون. فيما عدا الحكام.

-ففي وسعنا إذن أن نفترض أن فيها كثيرا من ذكور النحل اللادغة، وهم المجرمون الذين تحرص الحكومة على قمعهم بالقوة؟

-نستطيع أن نفترض ذلك بالتأكيد.

-فمن الواجب إذن أن نعزو وجود هؤلاء الأشرار إلى الجهل، وإلى سوء التربية وإلى نوع الحكومة الفاسد.

-أجل.

-ذلك إذن هو طابع الحكومة الأليجاركية، وتلك هي الرذائل التى نصادفها فيها، وربما كان فيها ما هو أكثر منها.

-ربما.

فاستطردت قائلا : ها نحن أولاء قد انتهينا من الكلام عن ذلك النوع ٥٥٣ من الحكومة المسمى بالأليجاركية، حيث تكون الثروة هي المؤهل للحكمة. فلنبحث الآن فى طبيعة الرجل الذى يناظر مثل هذا الدستور، وفي الطريقة التى تتكون بها شخصيته.

فقال : أجل ، لنبحث هذا الأمر.

-ألن يتم الانتقال من الشخص التيمقراطى إلى الشخص الأليجاركى على هذا النحو؟

-على أى نحو؟

-عندما يكون للرجل التيمقراطى ابن، فإن هذا يقلد فى أول الأمر أباه ويحذو حذوه. ولكنه يرى فجأة أن أباه قد انشق على الدولة. وكأنه سفينة اصطدمت بصخرة مختفية تحت الماء، ويرى أباه وقد بدد كل ما يملك، وبعد أن كان يحتل منصبا رفيعا، ومركزا قياديا فى الجيش. يساق إلى المحاكمة بناء على تحريض الواشين، ويحكم عليه بالموت أو بالنفى أو بالحرمان من حقوق المواطن ومصادرة أمواله.

-هذا ما قد يحدث بالفعل.
-عندما يرى الابن كل هذه المصائب، التى يشعر هو ذاته بآثارها فإن الخوف يتملكه، ولابد أنه سيبادر إلى التخلى عن روح الطموح والكبرياء التى كانت تسيطر من قبل على قلبه. وحين يذله الفقر، فإنه يتجه إلى القيام بعمل مربح، ويتمكن بالعمل الشاق والتقتير والتوفير رويدا رويدا، من جمع ثروة خاصة به. فهلا تظن أن شخصًا كهذا خليق بأن يعلى فى نفسه مكانة الجشع والطمع، ويجعل لهما عرشا فى قلبه، وكأنهما فيه ملك عظيم بتاجه وصولجانه؟
-بكل تأكيد.
-أما الحكمة والشجاعة، ففى اعتقادى أنه سيهبط بهما إلى الحضيض ويضعهما تحت أقدام هذا الملك، كلا على أحد الجانبين، ويقصر عليهما خدمة هذا الملك كما لو كانا من عبيده، فيرغم الحكمة على ألا تسعى إلا إلى الوسائل التى يمكنه بها تنمية ثروته، ولا تحسب حسابا إلا لها، ويرغم الشجاعة على ألا تعجب بالمال ولا تمجد إلا إياه، ولا تهفو إلى شىء سوى امتلاك المزيد من الثروة، وبلوغ الوسائل التى تعينها على ذلك.

فقال : الحق أنه ما من طريق أسرع ولا أيقن من هذا الطريق لتحويل الفتى الطموح إلى شخص محب للمال.
-ألا يكون هذا الرجل أليجاركيا إذن؟
-إن الأمر المؤكد، على الأقل، هو أن النوع الذى تطور منه يناظر الدستور الذى نشأت منه الأليجاركية.
-فلنبحث إذن فيما إذا كان مشابها لها.

٥٥٤-حسن.
-ألا يماثلها أولاً فى تقديره المفرط للمال؟
-بلا جدال.
-ثم إنه يماثلها فى ميله إلى التقتير والعمل. فهو لا يرضى إلا رغباته الطبيعية الضرورية، ولا ينفق ماله فى أى غرض سواها، ويكبت كل رغباته الأخرى، على أساس أنها لا تفيده فى شىء.
-هذا صحيح.

-ثم أنه شخص مقتر، يعرف كيف يجلب المال من كل مصدر، ولا يفكر إلا فى تكديسه، وهو نفس النوع من الناس الذى يحظى بإعجاب العامة. ألن يكون هذا الرجل صورة مطابقة للحكومة التى أوضحنا صفاتها؟

فقال : إننى مقتنع بذلك، إذ أن المال يفضل كل شيء عنده وكذلك عند هذه الحكومة.

-وعلة ذلك فى نظرى هى أن مثل هذا الرجل لم يفكر فى ثقافة العقل أبدًا.

فقال : أعتقد ذلك، وإلا لما وضع أعمى[1] على رأس جوقة رغباته ولما مجده فوق الجمع.

-هذا قول مصيب. ولكن هناك مسألة أخرى. إن افتقاره إلى الثقافة يولد فى نفسه رغبات أشبه برغبات ذكور النحل الذين شبهناهم بالشحاذين أو المجرمين، وإن كان حرصه الطبيعى على مصالحه يجعله يكبت هذه الرغبات.

-هذا صحيح.

-فهل تعلم إلى أين ينبغى أن نتجه بأنظارنا إذا شئنا أن نكشف عن مواطن الشر فى رغباته؟

-أين؟

-علينا أن نتجه بأنظارنا إليه وهو يقوم بأية مهمة تكون لديه فيها فرصة لخيانة الأمانة دون أن يخشى عاقبة، كما فى حالة توليه الوصاية على يتامى.

-هذا حق.

-عندئذ يتضح لنا أنه فى المهام الأخرى، التى يكتسب فيها لنفسه سمعة طيبة بما يتظاهر به من عدالة، إنما يقمع رغباته بأن يفرض على نفسه الاعتدال فرضًا. فالرغبات الوضيعة موجودة لديه بالفعل، وهو لا يحد منها لأنه مقتنع عقليًا بأن من الشر إشباعها، وإنما هو يفعل ذلك مرغما وخاشيًا، لأنه يرتعد حرصا على ما لديه من ثروة.

فقال : هذا أمر مؤكد.

-ولكن الحق يا صديقى إنه عندما يكون الأمر متعلقًا بالإنفاق من مال الغير، فإنك ستلمس لدى مثل هؤلاء الناس تلك الرغبات التى تتصف بها ذكور النحل.

-أجل، بالتأكيد.

---

[1] المقصود هو الإله بلوتوس Plutus إله المال، كما يصور فى إحدى مسرحيات أرستوفان.

-وإذن فمثل هذا الرجل سيكون فى شقاق داخلى مع ذاته، ولن يكون شخصا واحدًا، وإنما هو ممزق فى اتجاهين. ومع ذلك فإذا تضاربت رغباته فيما بينها، فإن الخيرة منها هى التى تنتصر فى الغالب على الشريرة.

-هذا صحيح.

-ومن هنا فإن له، على ما أعتقد، مظهرًا أرفع من الكثيرين غيره، ولكنه يفتقر إلى الفضيلة الحقة التى تكون فى توافق النفس وانسجامها.

-أعتقد ذلك.

-وفضلاً عن هذا، فإن تقتيره هذا يضعف من قدرته على التنافس فى سبيل أى مجد فى الدولة، أو أى امتياز آخر. فهو لا يود أن ينفق من ماله من أجل مثل هذا التكريم، إذ أنه يخشى أن يوقظ رغباته فى الإنفاق وأن يستدعيها إلى نجدته، لتساعده فى الانتصار على منافسيه. وهكذا فإنه، تمشيًا منه مع طبيعته الأليجاركية، لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه، ومن هنا كان هو المهزوم عادة، ولكن مع احتفاظه بثروته.

555

-هذا صحيح.

فسألت : أيظل لدينا بعد ذلك أدنى شك فى أن هذا الرجل المقتصد، المحب للمال، شبيه كل الشبه بالدولة الأليجاركية؟

فقال : ليس فى هذا شك على الإطلاق.

الديمقراطية والرجل الديمقراطى ..

-أعتقد أن علينا الآن أن نبحث فى الديمقراطية. فلنتأمل أصلها وطبيعتها ثم ندرس طبيعة الرجل الديمقراطى، حتى نصدر حكمنا عليه.

فقال : إننا على هذا النحو نكون قد سرنا فى طريقنا المرسوم.

فاستطردت قائلاً : ألا يتم الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية على النحو الآتى؟ إن هذا الانتقال ينجم عن الجشع المفرط فى الغاية التى تستهدفها الأليجاركية، وأعنى بها السعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء.

-وكيف ذلك؟

-إن أولئك الذين يحكمون فى هذا النظام، لما كانوا يدينون بسلطتهم إلى الثروات الكبيرة التى يمتلكونها، فإنهم يأبون أن يصدروا من القوانين ما يحد من إسراف الشبان، ومن تبديدهم لثروتهم وجلب الخراب على أنفسهم. ذلك

لأنهم يريدون أن يحصلوا لأنفسهم على ثروات هؤلاء المبددين بعد إقراضهم قروضًا فاحشة حتى يزدادوا هم ثراء وسلطانًا.

-هذا مؤكد.

-على أن من الواضح للوهلة الأولى أن المواطنين فى أية دولة لا يمكنهم أن يمجدوا الثراء وأن يتسموا فى الوقت ذاته بالاعتدال وضبط النفس. فمن الواجب إذن أن يضحوا بأحدهما.

-هذا واضح بالفعل.

-وهكذا يحدث أحيانًا فى الدول الأليجاركية أن يدفع الحكام، بغفلتهم وبتركهم الحبل على الغارب للإسراف، رجالاً صالحين إلى الفقر والعوز.

-هذا ما يحدث فعلاً.

-على أن هؤلاء يظلون مقيمين فى الدولة وقد ملأ الفراغ حياتهم، وكأنهم ذكور نحل قادرة على اللدغ، مزودة بالأسلحة، وإن يكن بعضهم غارقًا فى ديونه، وبعضهم الآخر قد فقد حقوق المواطنين، وغير هؤلاء وأولئك قد وقع فى المحنتين معًا. ولما كان الحقد يملأ نفوسهم، فإنهم يتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم، وعلى بقية المواطنين، وتهفو نفوسهم إلى الثورة.

-هذا صحيح.

-ومع ذلك، فإن أولئك المرابين يسيرون فى طريقهم لا يلوون على شىء، ولا يبدو عليهم أنهم شاعرون بضحاياهم. وهكذا يعدون مخالبهم – أعنى ثروتهم – لينشبوها فى أية ضحية جديدة لا تأخذ حذرها منهم. وعلى هذا النحو يستعيدون أموالهم أضعافًا مضاعفة وفى الوقت ذاته يزيدون من الفقراء وذكور النحل العاطلين فى الدولة.

٥٦٦-أجل، لابد أن يتضاعف عدد هؤلاء بالفعل.

-وهكذا تستشرى نيران الشر، دون أن يحاولوا إخمادها باتباع الطريقة التى تحدثت عنها، وهى منع الرعايا من التصرف فى أموالهم كما يهوون، لا باتباع الطريقة الأخرى التى تلى هذه فى فعاليتها.

-وما هى؟

-هى سن قانون يرغم المواطنين على توخى الأمانة فى معاملاتهم. ذلك لأنه لو وضعت قاعدة عامة توجب أن تتم الاتفاقات الإختيارية على القروض على

مسئولية المدين ذاته، فإن هذا الحرص الشديد على الثروة سيقل لدى المواطنين، وسوف تخف في الدولة تلك الشرور التى تحدثنا عنها منذ برهة.
-أجل، بالتأكيد.

فاستطردت قائلاً : أما فى الأحوال الراهنة، فإن الحكام، لكل الأسباب التى ذكرتها، يقودون مواطنيهم إلى هذه المحنة. أما بالنسبة إلى الحكام أنفسهم وأبنائهم، فإنا نجد الصغار يتهالكون على لذاتهم وعلى حياة الدعة والفراغ المادى والمعنوى، وتزداد طبيعتهم رخاوة ونفوسهم عجزا عن مقاومة اللذة وتحمل الألم.
-لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.
-وأما الآباء الذين يهملون كل شىء ما خلا المال، فإنهم لا يسعون إلى الفضيلة أكثر مما يسعى إليها الفقراء.
-كلا ، بالتأكيد.
-فإذا حدث فى مثل هذه الظروف أن تقابل الحكام والمحكومون فى صعيد واحد، سواء أكان ذلك فى رحلة أم فى مسيرة أخرى، وسواء أكانوا فى حملة بحرية، أم فى معركة برية، فإن الفرصة تتاح لهم عندئذ لكى يرقب بعضهم البعض وهم فى لحظة الخطر. وعندئذ لن يستطيع الأغنياء أن يحتقروا الفقراء، بل أن الذى يحدث فى أغلب الأحيان، حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة، فى ساحة الوغى إلى جانب غنى ترعرع فى الظلال الوارفة، وتراكم على جسده الشحم الزائد، فلهثت أنفاسه وبدت عليه مظاهر العجز، فلابد أنه قائل لنفسه إن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء. فإذا اجتمع الفقراء معًا فى خفية عن أعين الباقين، فسوف يقولون لأنفسهم، دون شك، إن هؤلاء الناس لا يصلحون لشىء، بل إنهم جميعا تحت رحمتنا.
-لا شك أن هذا سيكون تفكيرهم.
-وكما أنه يكفى الجسم العليل أن يصدم صدمة خفيفة من الخارج حتى يتملكه المرض، بل إن الأمراض قد تداهمه دون سبب خارجى، نتيجة لاختلال باطن فحسب، فكذلك نجد هذه الدولة، التى تعانى اعتلالاً مماثلاً، تغدو، لأتفه الأسباب، فريسة المرض والحرب الداخلية، فى الوقت الذى يستنجد فيه كل

فريق بمعونة من الخارج[1]، قد تكون أليجاركية أخرى، أو دولة ديمقراطية، بل أن الخلاف قد ينشب أحيانًا دون أية معونة خارجية.

٥٥٧-أجل. بالتأكيد.

-وتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدانهم، فيعتقلون بعضهم، وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوى: بل أن الحكام فى هذا النوع من الدولة غالبًا ما يختارون بالقرعة.

فقال : هذه بالفعل هى الطريقة التى تظهر بها الديمقراطية : إما بحد السيف، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر إلى الانسحاب.

فاستطردت قائلاً : فما هى إذن طبيعة حياة هؤلاء الناس، وما هو نوع الحكومة لديهم؟ ذلك لأن من الواضح إن معرفة نظامها يلقى ضوءا على النوع الديمقراطي من الناس.

فقال : هذا واضح.

-أليس من الصحيح أولاً أن المرء فى مثل هذه الدولة يكون حرًا، وأن الحرية تسود الجميع، فيصرح لكل فرد بحرية الكلام، وبأن يفعل ما يشاء.

-هذا على الأقل ما يقال.

-ولكن حيثما تسود الحرية، فمن الواضح أن فى وسع كل شخص أن ينظم طريقته فى الحياة كيفما شاء.

-هذا واضح.

-وعلى ذلك فستجد فى هذا النوع من الحكومة تباينًا بين الأفراد يفوق ما تجده فى أية حكومة أخرى.

-بلا شك.

-وهكذا يبدو هذا الدستور كما لو كان خير الدساتير كلها، إذ أن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع مختلف الألوان، وفيها يحتشد أناس من شتى الطبائع. وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن فى نظر الكثيرين، تماما كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلفة ألوانه.

-هذا صحيح.

-فاذا كنا نبحث عن دستور، فهنا أفضل مكان نجد فيه ما نريد.

[1] كان هذا النمط من الاستعانة بالدول الخارجية مألوفا فى الانقلابات السياسية اليونانية.

-لماذا؟
-لأن هذه الحكومة، بفضل الحرية التى تسودها، تشتمل على كل أنواع الدساتير، ويبدو أنه ما على المرء إذا كان ينشد نظامًا من نظم الحكم - كما فعلنا نحن - إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذى يروقه: فهى سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقى الأنموذج الذى يفضله.
-إنه سيجد فيها بالفعل نماذج متعددة.
-وفى مثل هذا النظام لا يكون المرء مرغمًا على تولى أمور الحكم فى الدولة حتى لو كان قادرًا على الاضطلاع بها إن لم يكن راغبًا فى ذلك، ولا يكون مضطرا إلى الحرب إذا حارب الآخرون، ولا إلى المحافظة على السلام إذا ٥٥٨ حافظ عليه الآخرون، ما لم يكن يريد السلام بالفعل. ومن جهة أخرى ففى وسعه أن يرأس ويحكم إذا شاء هواه ذلك، حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة أو حكم. أليس هذا نظاما يبدو رائعًا بحق لأول وهلة؟
فقال : أجل ، إنه ليبدو كذلك بالفعل.
-أليس التهاون مع بعض المحكوم عليهم أمرا رائعًا بدوره؟ ألم تر من قبل، فى دولة كهذه، رجالا حكم عليهم بالموت أو بالنفى لا ينفذ فيهم هذا الحكم، بل يجوبون البلاد علنا ويمرحون فيها كأنهم أشباح لا يعبأ بها أو يراها أحد؟
-بلى، لقد رأيت من ذلك الكثير.
-ولكن هذا التهاون، وهذا التساهل المفرط، وهذا الاحتقار للمبادئ التى أبدينا من قبل احترامًا شديدًا لها، حين رسمنا خطة مدينتنا، وضمنها المبدأ القائل إن المرء، ما لم تكن له طبيعة حارة للمألوف، لا يمكن أن يغدو شخصًا صالحًا ما لم يعتد الأمور الصالحة منذ نعومة أظفاره، وما لم ينصرف إلى الدراسات الصالحة - كل هذه القواعد تطؤها الديمقراطية بأقدامها، ولا تقيم وزنًا للطريقة التى نشأ بها السياسى قبل أن يحكم الدولة، وإنما تغدق مظاهر الشرف على كل من يزعم على الملأ أنه صديق الشعب.
-إنها لحكومة رائعة حقًا!
فقلت : تلك بعض مزايا الديمقراطية. فهى كما ترى حكومة رائعة، حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معًا.
فقال : هذا بالفعل أمر معروف عنها جيدًا.

فاستطردت : فلنتأمل الآن ماذا يكون الفرد المناظر لذلك، أم ترى أن الأجدر بنا أن نبدأ بالبحث عن الطريقة التى ينشأ بها، مثلما فعلنا فى نظام الحكومة؟

-هذا أفضل.

-إنه ينشأ على النحو الآتى: فهو ابن الأليجاركى المقتر الذى تربى خاضعًا لتوجيه أبيه ولمشاعره.

-هذا ممكن.

-وهو كأبيه يسيطر بالقوة على شهوات اللذة التى يستشعرها فى ذاته، والتى تجره إلى الإنفاق، ولا تعود عليه بالربح، والتى تسمى بحق رغبات غير ضرورية.

-هذا واضح.

فاستطردت قائلاً : أتود أن نوضح مناقشتنا بأن نبدأ بتحديد الرغبات الضرورية والرغبات غير الضرورية؟[1]

فأجاب : إنى لأود ذلك.

-ألا يصح إطلاق اسم الرغبات الضرورية على تلك التى لا يكون فى وسعنا رفضها، وتلك التى يفيدنا إرضاؤها؟ ذلك لأن هذين النوعين من الرغبات قد فرضتهما علينا الطبيعة، أليس كذلك؟

-أجل.

٥٥٩-فمن الصواب إذن أن نضفى عليهما صفة الضرورة.

-هذا صحيح.

-أما تلك التى يستطيع المرء التخلص منها، إذا تدرب على ذلك منذ حداثته، والتى لا يجلب إشباعها أى خير، بل يجلب شرًا فى الغالب، فإننا إذا أطلقنا عليها اسم الرغبات غير الضرورية، كانت تسميتنا منطبقة عليها، أليس كذلك؟

-أجل.

-فلنتأمل الآن مثالاً لكل من النوعين، لنكون عنهما فكرة عامة.

-هذا ما ينبغى عمله.

---

[1] هذا التصنيف للرغبات ضرورى لأن الأليجاركية الديمقراطية والطغيان هى نظم حكم ترجع إلى غلبة واحدة من الرغبات الآتية: (أ) الضرورية (ب) غير الضرورية، (ج) الخارجة على القانون (أو الفوضوية). وهذا النوع الثالث سيعرض فيما بعد، ابتداء من ٥٧١.

-إن الرغبة فى الأكل، بقدر ما يكون الأكل ضروريًا للصحة ولصيانة البدن، أعنى فى الخبز البسيط، واللحم هى رغبة ضرورية، أليس كذلك؟

-أعتقد ذلك.

-أجل.

-فالرغبة فى أكل الخبز ضرورية لسببين : لأن إشباعها مفيد، ولأنها لازمة للحياة.

-أما اللحم فهو ضرورى أيضًا، ولكن لسبب واحد، هو أنه يفيد فى صيانة الجسم.

-بالتأكيد.

-أما الرغبة التى تتجاوز هذين، أعنى الرغبة فى أطعمة أكثر تعقيدًا من تلك التى تحدثنا عنها، فمن الواجب أن تعد غير ضرورية. ذلك لأن معظم الناس يستطيعون قمعها لو بدأوا التدريب على ذلك منذ حداثتهم، ولو تعلموا ذلك. كما أنها تضر بالجسم مثلما تضر بالنفس وبالعقل والاتزان.

-هذا صحيح كل الصحة.

-ألا نقول أيضًا عن هذه الرغبات أنها مبددة، بينما الأولى رغبات مربحة، لأنها تساعدنا على العمل؟

-بلا شك.

-ومثل هذا يصح أيضًا على رغبات الحب وغيرها؟

-أجل.

-وعلى ذلك، فإننا عندما تحدثنا منذ قليل عن ذكر النحل، كنا نعنى ذلك النوع من الناس، الذى ينقاد لملاذه ورغباته، والذى تتحكم فيه الرغبات غير الضرورية، بينما الرجل الذى تتحكم فيه الرغبات الضرورية وحدها هو الأليجاركى المقتر.

-بلا شك.

فاستطردت قائلاً : والآن ، فلنعد إلى البحث فى الطريقة التى يمكن أن يتحول بها الشخص الأليجاركى إلى ديمقراطى. يبدو لى أن هذا التحول يتم، عمومًا، على النحو الآتى.

-كيف؟

-عندما يتذوق شاب تربى على الجهل والتقتير، كما قلنا الآن، العسل الذى يتذوقه ذكر النحل، ويألف هذه المخلوقات النشيطة الضارة، التى تعرف كيف

تجلب لذات متعددة، من كل نوع وكل صنف. عندئذ يبدأ تكوينه الأليجاركي الباطن في التحول إلى الديمقراطية.

-لا مفر من ذلك.

-ومثلما تغيرت الدولة عندما تلقى أحد الخصوم فيها من الخارج معونة حلفاء ينتمون إلى طائفته، فكذلك يتغير الشاب إذا ما تلقى أحد نوعي الرغبات الكامنة فيه من الخارج معونة من مجموعة الانفعالات التي تنتمي إلى نفس الفئة.

-هذا مؤكد.

٥٦٠-فإذا ما أتى حليف لنجدة الجانب الأليجاركي فيه، سواء أكان ذلك الحليف أباه، أو غيره من أقربائه، حين يعاتبونه ويلومونه، فعندئذ يتكون فيه حزبان متعارضان، يدب بينهما الصراع في داخله.

-لابد أن يكون الأمر كذلك.

-وهناك حالات يستسلم فيها الجانب الديمقراطي للأليجاركي، وتقمع فيه رغبات معينة، وتستبعد أخرى، بفضل بقية من الحياء ظلت في نفس الشاب، وبذلك يعود النظام مستتبًا فيه.

فقال : هذا بالفعل ما يحدث أحيانًا.

-ولكن قد يحدث أيضًا بعد استبعاد هذه الرغبات أن تنمو رغبات أخرى من نفس النوع سرا، وتكثر وتقوى، لأن الوالد لم يحسن تربية ولده.

-قد يحدث الأمر على هذا النحو بالفعل.

-عندئذ تقوده هذه الرغبات إلى الاتصال سرا برفاقه القدامى، فتتكاثر نتيجة لصحبتهم.

-هذا طبيعي.

-وفي النهاية تستولي على القلعة التي تمكن فيها نفس هذا الشاب، بعد أن يتبين لها أن نفسه لا يحميها أي حارس من المعرفة ومن المبادئ الصحيحة والأفكار السليمة، التي هي خير ما يحمي العقل عند المقربين لدى الآلهة.

فقال : أنها لكذلك بالفعل.

-وعندئذ فلا شك أن قواعد وآراء باطلة كاذبة تهاجمها وتحتل مواقعها.

-هذا أمر لا مفر منه.

-وهكذا يعود إلى رفاقه الذين يرتشفون رحيق الملذات ويقيم بينهم علنًا، فإذا ما أرسل أهله إمدادات لمساعدة الجزء المقتر الكامن فى نفسه، فإن الأدعياء الذين استولوا على القلعة الملكية يوصدون الأبواب فى وجهها، ويأبون الاستماع حتى إلى النصائح الأبوية التى يوجهها إليهم أصدقاؤهم. وهكذا تنتصر هذه المبادئ الزائفة فى المعركة، وتنظر إلى التواضع على أنه غفلة، فتقصيه وتطرده شر طردة. وتعد الاعتدال جبنا، فتحمل عليه، وتقضى على التعقل والحكمة فى الإنفاق، إذ تحكم عليها بأنها خلاقة ووضاعة، وتؤيدها فى كل هذا بطانة أخرى من الرغبات الزائفة.

-هذا صحيح.

-فإذا ما أتمت إفراغ نفس الشاب الذى تحكمه وإخلاءها من هذه الفضائل، وكأنها تطهره لكى يغدو على استعداد لتلقى الأسرار العليا[1]، لا يتبقى أمامها إلا أن تأتى بصفات الوقاحة والفوضى والتبذير والغرور فى موكب صاحب حافل، كللت فيه رءوسها بالغار، وأحاطت بها حاشية كبيرة، وعلت من حولها أناشيد ٥٦١ المدح التى تضفى عليها أجمل الأسماء: فتسمى الوقاحة تربية رفيعة، والفوضى حرية والتبديد كرمًا، والغرور رجولة. أليس هذا وصفا معقولاً للطريقة التى يتحول بها شاب نشأ على إرضاء الرغبات الضرورية، إلى إطلاق العنان للذات الضارة غير الضرورية؟

فأجاب : أجل ، وإنه لوصف حى بحق.

-ومنذ ذلك الحين يحيا حياة يكرس فيها من المال والجهد والوقت للرغبات غير الضرورية بقدر ما يكرس للرغبات الضرورية. فإن شاء حسن حظه ألا يتطرف فى هذه الفوضى، وإذا خفت حدة الثورة بمضى الزمن، فإنه قد يسمح بعودة بعض الفضائل المنفية، ولا يستسلم تماما للقوى التى قهرتها، وعندئذ فربما أقام بين لذاته نوعا من التوازن، تاركا زمام نفسه لأول ما يعرض لها من رغبات، وكأنه يعهد إلى المصادفات باختيار من يتحكم فيه، حتى إذا روى منها ظمأه، استسلم لغيرها، فلا يقف فى وجه واحدة منها، بل يعاملها على قدم المساواة.

-هذا صحيح.

---

[1] يشير أفلاطون بذلك إلى الطقوس التى كانت تمارس فى الأسرار الأليوزية، حيث كان السالكون يطهرون فى البحر لتصفو نفوسهم.

فاستطردت قائلاً : أما القمر والحقيقة. فإنه يصدهما ولا يترك لهما في قلعته أي منفذ. فإن قيل له إن بعض اللذات تصدر عن رغبات طيبة نبيلة، بينما تصدر الأخرى عن رغبات شريرة، وإن من الواجب رعاية الأولى وتمجيدها، وقمع الثانية وكبتها، فإنه يجيب على كل ذلك بإشارة عدم اكتراث. ويؤكد إنهم جميعا سواء، وإن لكل منهم نفس القيمة.

-أجل، إن هذه هي طريقة مثل هذا الشخص في السلوك.

فاستطردت قائلا: وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للرغبة التي تعرض له: فهو في يوم يثمل على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء ويحاول في غذائه أن يفقد شيئا من وزنه. وهو تارة يدرب نفسه تدريبا رياضيا عنيفًا، وتارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئا. وربما انصرف أحيانًا إلى التفكير الفلسفي، ولكنه في معظم الأحيان يشارك في سياسة الدولة، فيقول ويفعل كل ما يطرأ بذهنه. وهو في وقت ما قد يعجب برجال الحرب فيفعل ما يفعلون، وفي يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكي رجال الأعمال، فيحذو بالفعل حذوهم. وعلى الإجمال فهو لا يعرف في سلوكه نظاما ولا قانونًا، وإنما يعد هذه الحياة مرحة، حرة سعيدة، فلا يفكر يومًا في تغييرها.

فقال : هذا أفضل وصف لمن كان شعاره هو الحرية والمساواة.

فاستطردت قائلاً : لقد بينت أيضًا أنه يجمع في ذاته نفس التنوع والتباين الذي تتسم به الدولة الديمقراطية، وأن حياته متعددة الألوان كذلك الدستور الجامع بين كل الأضداد. ومن هنا كان لهذا النمط من الحياة معجبون كثيرون من الرجال والنساء معًا.

٥٦٢-هذا صحيح.

-هذا الرجل إذن هو المقابل للنظام الديمقراطي، فلنسمه إذن ديمقراطيًا.

نستطيع أن نفعل ذلك.

الطغيان والطاغية

فاستأنفت : والآن، بقي أمامنا أبدع نماذج الحكم وخير طبائع الناس، أعني الطغيان والطاغية.

فقال : تمامًا.

-فنتأمل، أيها الصديق، كيف ينشأ الطغيان. من الواضح أنه ينشأ في الأصل من الديمقراطية.

-أجل.

-فهل يحدث الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان بنفس الطريقة التى يتم بها الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية؟

-على أى نحو؟

-إن الغاية التى اختطتها الأليجاركية لنفسها، والتى كانت هى دعامتها، هى الثراء المفرط، أليس كذلك؟

-أجل.

-كما أن آفة الأليجاركية هى الجشع للمال، وتجاهل ماعدا ذلك من الأمور.

فقال : هذا صحيح.

-فهل للديمقراطية أيضًا غايتها، التى إذا تطرفت فى التطلع إليها كان فى ذلك آفتها؟

-أية غاية تعنى؟

فأجبت : أعنى الحرية. فهم فى النظام الديمقراطى يقولون لك أن أثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية، ومن هنا قيل إنها هى الدولة الوحيدة التى يمكن أن يحيا فيها شخص ولد حرا.

فقال : أجل ، إن هذا قول يتردد كثيرا.

-وإذن فقد كنت أود أن أقول إن الرغبة المفرطة فى تحقيق هذه الغاية، وتجاهل كل ما عداها، قد تؤدى إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان.

-وكيف ذلك؟

-عندما يكون للدولة الديمقراطية الظامئة إلى الحرية زعماء فاسدون، لا يتوانون عن إرواء ظمئها هذا بكئوس مترعة من خمر الحرية، فإن حكامها إن لم يكونوا من اللين بحيث يمنحونها من الحرية ما تشاء يتهمون بأنهم أليجاركيون أشرار، وينالهم العقاب.

-هذا ما يحدث بالفعل.

-فإذا ما وجد من المواطنين من يطيعون القوانين، لصادفوا من الجميع سخرية، ولعوملوا معاملة الأذلاء المنقادين. أما الحكام الذين يسلكون كالمحكومين، والمحكومون الذين يسلكون كالحكام، فأولئك هم الذين يمدحون ويبجلون فى الأوساط الخاصة والعامة. ألا يكون من المحتم أن تمتد روح الحرية، فى مثل هذه الدولة، إلى آخر مداها؟

-هذا أمر لا مفر منه.
-ثم تتغلغل هذه الروح تدريجيا داخل البيوت. حتى ينتهي الأمر بأن تنتقل دعوى الفوضى إلى الحيوانات ذاتها.
-ماذا تعني؟

فأجبت : أعني أن الأب يعتاد أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له ٥٦٣ فيخشاهم، والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراما ولا رهبة، لأنهم يريدون تأكيد حريتهم. ويغدو العبد مساويا للمواطن، والمواطن مساويا للعبد، والأجنبي الدخيل مساويا لهما معا.
-هكذا تسير الأمور حقا.

فاستطردت قائلا : ولنصف إلى هذه الشرور، نقائص أخرى أقل أهمية "ففي مثل هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم، ويسخر التلاميذ من أستاذهم، ومن المشرفين عليهم. وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم في الأقوال والأفعال. أما الكبار، فإنهم، رغبة منهم في إرضاء الصغار، يشاركونهم لهوهم ومرحهم، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد.
-هذا صحيح كل الصحة.

فاستطردت قائلا : على أن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم[1]. ولقد كنت موشكا أن أنسى الكلام عن مدى سيادة المساواة والحرية في علاقات الرجال والنساء.

فقال : حسنا، لننطق "بالكلمة التي تتردد على أطراف ألسنتنا" على حد تعبير أيسخولوس.

فقلت : بالطبع ، وهذا حقا ما كنت بسبيل أن أفعله، فالواقع أن الحيوانات المستأنسة تتمتع في الديمقراطية بحرية تفوق كثيرا تلك التي تتمتع بها في أي نظام آخر، وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهده بنفسه. ففيها تكون الكلاب ذاتها مشابهة لأسيادها، كما يقول المثل، وفيها ترى الخيول والحمير وقد

---

[1] كان العبيد في أثينا يتمتعون بحرية نسبية تفوق تلك التي كانوا يتمتعون بها في سائر مدن اليونان. ولنلاحظ جيدا أن أفلاطون يحمل بشدة على هذا النوع من الحرية. مؤكدا أنه أسوأ مظاهر الديمقراطية.

انتقلت إليها عادة السير فى الطرقات سيرا طليقًا، شأنها شأن الأحرار من البشر، فتصدم من المارة من لا يفسحون لها الطريق. وهكذا يكاد كل شيء يتفجر حرية.

فقال : الحق أن ما ترويه قد خطر بذهنى بالفعل، إذ أننى ما ذهبت قط إلى الريف إلا وحدث لى ذلك.

فاستطردت قائلاً : إنك لتدرك إذن إلى أى حد يكون لهذه الشرور المتراكمة عواقب وخيمة : ذلك لأنها تجعل المواطنين من الحساسية بحيث يثورون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بوادر الضغط، وينتهى بهم الأمر إلى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة، حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق.

-أجل ، إنى لأعلم حق العلم.

-تلك إذن يا صديقي العزيز، البداية الرائعة المجيدة التى ينبثق منها الطغيان، إن لم أكن مخطئًا فى رأيى.

-إنها لمجيدة حقًا. ولكن ما الذى يحدث بعد ذلك؟

-إن نفس الداء الذى أصاب الأليجاركية وأودى بها، يتفشى هنا أيضًا وينتشر ٥٦٤ بمزيد من القوة، نظرا إلى الفوضى السائدة، فيجلب على الدولة الديمقراطية العبودية والذل. ذلك لأن من المؤكد أن التطرف يؤدى فى كل الأحوال إلى رد فعل عنيف مضاد، سواء أكان ذلك فى الطقس، وفى النباتات، وفى الحيوانات، وفى أنواع الحكومات بوجه خاص.

هذا طبيعى.

-فالتطرف فى الحرية لا يمكن أن يؤدى إلا إلى التطرف فى العبودية، سواء فى الفرد وفى الدولة.

-هذا طبيعى.

فاستطردت قائلاً : وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية، أى أن الحرية المتطرفة تولد أكمل وأفظع أنواع الطغيان.

-هذا معقول.

-ولكنى أظن أن هذا ليس ما سألتنى عنه، وإنما كان سؤالى عن ذلك الداء الذى ينتاب الديمقراطية والأليجاركية معًا، فيؤدى بهما إلى العبودية.

فأجاب : هذا صحيح.

-إن هذا الداء فى رأيى هو تلك الفئة من الرجال المتطرفين المتلافين، الذين يتحكم الأشجع منهم فى الأجبن. فهؤلاء الرجال هم الذين شبهناهم بذكور النحل التى تلدغ، على حين أن الجبناء هم النحل الذى لا يلدغ.

-وإنه لتشبيه صحيح.

-ففى كل مجتمع تظهر فيه هاتان الفئتان من الناس، يسود الاضطراب بسببهما، مثلما يسود الاضطراب فى البدن بسبب البلغم والمرارة. وعلى ذلك فإن من واجب المشرع الحكيم، كالطبيب الماهر، أن يرقبهما عن بعد، كما يفعل النحال الخبير، من أجل منع ظهورهما، فإن أخفقوا فى ذلك، كان عليهم أن يقضوا عليهم هم وخلاياهم على وجه السرعة.

فهتف : هذا ما ينبغى عمله حقًا.

-وإذن، فلكى ندرك مشكلتنا بمزيد من الوضوح، دعنا نتصور أن الدولة الديمقراطية منقسمة إلى طبقات ثلاث، كما هى بالفعل.

الأولى هى تلك الفئة التى أباحت لنفسها من الأمور ما أباحته لنفسها نظيرتها فى الأليجاركية.

-هذا صحيح.

-غير أنها فى الديمقراطية أقوى بكثير منها فى الأليجاركية.

-لماذا؟

-لأنها فى الأليجاركية مهملة ضعيفة، مادامت محتقرة منبوذة. أما فى الديمقراطية فإنها تكاد تكون هى وحدها القوة الحاكمة. فالنشيطون من أفرادها يتولون الخطابة وإدارة الأعمال، أما الباقون فيجلسون فى الساحات، ويطغى تصفيقهم على كل صوت معارض. وهكذا فإن كل أمور الدولة الديمقراطية تقريبًا تترك فى أيدى هذه الفئة من الناس.

-هذا صحيح كل الصحة.

-وتلى هذه فئة أخرى تنفصل دائمًا عن المجموع.

-وما هى؟

-إن الجميع لما كانوا يسعون إلى الثروة، فإن أكثر الناس نظامًا يغدون أكثرهم ثراء.

-هذا طبيعى.

-ومن هؤلاء تستطيع ذكور النحل أن تستخلص كثيرًا من العسل بسهولة كبرى.

فقال : بالتأكيد، فهم لا يستطيعون أن يستخلصوا شيئا ممن لا يملكـون إلا القليل.

-هؤلاء إذن هم الذين يطلق عليهم اسم "الأغنياء" وعليهم تتغذى ذكور النحل.

-إنهم كذلك بالفعل.

-ما الطبقة الثالثة، فهى الشعب، وهى تشمل العمال اليدويين، والذين لا يملكـون إلا القليل، ولا يهتمون بالسياسة كثيرًا. وهذه الطبقة هى أكبر الطبقـات فـى الديمقراطية، وهى أقواها إذا تجمعت واتحدت. ٥٦٥

فقال : إنها لكذلك لا تميل أبدًا إلى التجمع، ما لم يقدم إليها قدر من العسل[1].

-إنها بالفعل تحصل على نصيب منه، وذلك عندما يأخذ الحكام الثروة مـن الأغنياء ويوزعونها على الشعب، مع الاحتفاظ لأنفسهم بنصيب الأسد.

-هكذا يتم التوزيع بالفعل.

-وهكـذا يضطر أولئك الأغنياء الذين انتزعت منهم أموالهم إلى الدفـاع عـن أنفسهم، فيتوجهون بالكلام إلى الشعب فى المجالس العامة، ويستخدمون كل ما فى مكنتهم من الوسائل.

-بلا شك.

-وقد يتهمهم خصومهم بأنهم يتآمرون على الشعب، وبأنهم أليجـاركيون، حتى لو لم تكن لديهم نوايا ثورية.

-بالتأكيد.

-ولكنهم فى نهاية الأمر عندما يرون الشعب يحـاول إيذاءهم، لا عـن سـوء قصد، بـل عـن جـهل وانخـداع بـأقوال مـن يوقعـون بـهم، فإنـهم عندئـذ يغـدون أليجاركيون بالفعل، سواء أكان ذلك طواعية أم كرهًا. أن هذا شىء لا يملكون له دفعا، وما هو إلا السم الذى تنفثه لدغة النحل الذى تحدثنا عنه.

-هذا عين الصواب.

-وهكذا يتبادل الناس الاتهامات والشكاوى والخلافات.

-بالتأكيد.

---

[1] أدخل بركليس نظام دفع مبالغ بسيطة لفقراء لكى يحضروا المحـاكم ويقوموا فيها بدور المحلفين. وبعد الحر ب البلوبنيزية أصبح المواطنون يتقاضون أجورًا عن حضور المجلس النيابى.

-أما الشعب، فإن من عادته دائمًا أن يختار شخصًا يفضله ويجعل منه نصيرًا وقائدًا له، ويضفى عليه قوة متزايدة وسلطانًا هائلاً.

-إن هذه عادته بالفعل.

فاستطردت قائلاً : فمن الواضح إذن أنه فى كل مرة يظهر فيها طاغية، يكون الأصل الذى يظهر منه هو هذا النصير. لا أى شخص غيره.

-هذا واضح كل الوضوح.

-فكيف يبدأ نصير الشعب فى التحول إلى طاغية؟ ألا يكون ذلك حين يبدأ نصير الشعب فى السلوك على النحو الذى ترويه أسطورة معبد زوس اللوقى فى أركاديا؟

-وما الذى تقوله هذه الأسطورة؟

-إنها تقول إن المرء إذا ما ذاق قطعة من لحم الإنسان، ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى، فإنه يتحول حتمًا إلى ذئب. ألم تسمع بهذه القصة أبدًا؟

-بلى.

-وبالمثل فإن زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيدا مطاعا، لا يجد غضاضة فى سفك دماء أهله. فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة.

٥٦٦-وهى طريقة مألوفة لدى هذه الفئة من الناس – ويقتلهم ظلما وعدوانًا، ويذوق بلسان وفم دنسين دماء أهله، ويشردهم ويقتلهم، ويصدر وعودًا زائفة عن الديون، ويعيد توزيع الأرض عندئذ، ألا يكون من المحتم، بل من ضرورات القدر، أن ينتهى الأمر بمثل هذا الرجل إما إلى الهلاك على أيدى أعدائه، وإما إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب؟

-إن تلك ضرورة محتومة.

فاستطردت قائلاً : هذا إذن هو الزعيم الذى يثير المتاعب فى وجه أصحاب الثروة.

-أجل.

-فإذا ما حدث أن أبعد فى منفى ثم عاد رغم أنف أعدائه ألا يرجع وقد اكتمل طغيانه؟

-بالتأكيد .

-فإذا أخفق هؤلاء الأعداء فى إبعاده وفى إهلاكه بالإيقاع بينه وبين الشعب، ألا يتآمرون على قتله غيلة؟

فقال : هذا ما يحدث عادة.

-وهنا تأتى اللحظة التى يطالب فيها الطاغية بإنشاء حرس ضخم، وهو المطلب الذى يلجأ إليه كل من وصلوا إلى هذا الحد من الاستبداد، ويتذرعون فى تقديمه بحجة المحافظة على نصير الشعب مراعاة لمصلحة الشعب ذاته.

-أجل.

-ولا شك أن الشعب سيلبى هذا الطلب، إذ أنه لا يخشى إلا على نصيره، على حين أنه مطمئن على نفسه كل الاطمئنان.

-هذا صحيح.

-وعلى ذلك، فإن كان هناك رجل ثرى يتهم فى الوقت ذاته بأنه من أعداء الشعب، ورأى الأمور تصل إلى هذا الحد، فإنه سيتبع النصيحة التى قالت بها النبوءة لكرويسوس:

"سيهرب طوال طريق هرموس الوعر بلا توان، ولا يخشى أن يوصف بأنه جبان"[1].

فقال : لا أظن أنه ستكون لديه الفرصة لكى يخشى هذا الاتهام مرة أخرى!

-أجل ، فإن قبض عليه أثناء فراره، فلا شك فى أنه سيقتل.

-بالتأكيد.

-أما نصير الشعب هذا، فمن الواضح إننا لا يمكننا أن نقول عنه "أنه يملأ بجسمه الضخم مساحة هائلة"[2]، بل أنه على عكس ذلك، حين يهزم أعداءه العديدين، يمسك بدفة الحكم، ويتحول من نصير إلى طاغية.

-لابد أن ينتهى إلى هذا.

فاستطردت قائلاً : فلنتأمل الآن سعادة الرجل والدولة التى يظهر فيها إنسان من هذا النوع.

فقال : أجل ، لنفعل ذلك.

فقلت : أليس صحيحًا أنه فى الأيام الأولى ، وفى مبدأ الأمر، لا يلقى كل من يصادفه إلا بالابتسام والتحية، ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة

---

[1] المقصود هنا هو الطريق الموازى لنهر هرموس.

[2] هوميروس : الإلياذة ، ١٦ - ٧٧٦.

والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع؟
-هذا ضرورى.
-ولكن عندما يتم له التخلص من أعدائه الخارجيين، بالتفاوض مع بعضهم، وقهر البعض الآخر، وعندما يأمن هذا الجانب، فإنه لا يكف أولاً عن إشعال حرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد.
-هذا معقول.
٥٦٧-وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومى، بدلاً من أن يتآمروا عليه.
-هذا واضح.
-وفضلاً عن ذلك، فإنه إذا ما شك فى أن لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته، فإنه يجد فى الحرب ذريعة للقضاء عليهم، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء. لهذه الأسباب كلها كان الطاغية دائما مضطرا إلى إشعال نيران الحرب.
-هذا ضرورى.
-غير أن مثل هذا المسلك لن يكسبه إلا كراهية متزايدة من مواطنيه.
-هذه نتيجة ضرورية.
-ولابد أن يوجد من بين أولئك الذين أعانوه على تولى الحكم، والذين أصبحوا من ذوى السلطان والنفوذ، فئة من الشجعان الذين يعبرون عن آرائهم بصراحة أمامه وفيما بينهم، وينتقدون ما يقوم به من تصرفات.
-هذا جائز.
-فلابد إذن أن يقضى الطاغية على كل هؤلاء، إن شاء أن يظل صاحب السلطان، بحيث لا يترك فى النهاية شخصا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه.
-هذا واضح.
-وإذن فلابد له من إبصار حاد لكى يرى كل من توافر لديه قدر من الشجاعة أو عزة النفس أو الذكاء أو الثروة. وهكذا يشاء طالعه أن يظل طوعا أو كرهًا فى حرب دائمة مع الجميع، وأن ينصب لهم الشراك، حتى يطهر الدولة منهم.
فقال : ويالها من طريقة فى التطهير!

فأجبت : أجل ، إنها عكس طريقة الأطباء. فهؤلاء يخلصون الجسم مما هو ضار فيه ويتركون ما هو نافع، أما هو فيفعل عكس ذلك.

-يبدو لي أن هذا أمر لا مفر منه، إن شاء أن يحتفظ بسلطانه.

فاستطردت قائلاً : وهكذا يجد صاحبنا هذا نفسه أمام إحدى خصلتين، كلتاهما أمر من الأخرى : فإما أن يعيش مع أناس معظمهم محتقرون، وهم في الوقت نفسه يكرهونه، وإما ألا يعيش على الإطلاق.

-إن هذا اختيار لا مفر منه حقًا.

-ولكن تصرفاته هذه كلما أثارت في نفوس مواطنيه مزيدًا من الكراهية، ازدادت حاجته إلى حرس أكبر عددًا وأشد إخلاصًا.

-بالتأكيد.

-ولكن من هم هؤلاء الحراس المخلصون؟ ومن أين يأتي بهم؟

فأجاب : إنهم سيتقاطرون عليه من تلقاء أنفسهم، بأعداد كبيرة، إذا ما دفع لهم أجرا كافيًا.

فهتفت : إنك تعني بذلك جماعة أخرى من النحل الأجنبي الذي يأتي من كل مكان؟

فقال : لقد فهمت مقصدي.

-ولكن، ألن يجد في بلده ذاته ..

-ماذا؟

-أن ينتزع العبيد من أسيادهم، ويحررهم ليجندهم ويتخذ منهم حرسا خاصًا؟

فأجاب : بالتأكيد، إذ أنه لن يجد حراسا أشد منهم إخلاصًا.

٥٦٨ فاستطردت قائلاً : يا له من موقف رائع ذلك الذي تضع فيه الطاغية، حين لا تجعل له من أصدقاء ورجال يثق فيهم إلا هؤلاء، بعد أن تخلص من أولئك الذين كانوا يحيطون به من قبل!

-ومع ذلك، فإنه لن يجد لهذا الغرض سواهم.

-إن المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك الرفاق، وجماعة المواطنين الجدد، أما المواطنون الشرفاء، فإنهم يمقتونه وينفرون منه.

-وكيف لا يفعلون ذلك؟

-الواقع أن الناس على حق في اطرائهم للمأساة بوجه عام، على أساس أنها تعلم الحكمة، وفي اطرائهم بوجه خاص ليوريبيدس، أستاذ هذا الفن.

-لماذا؟

-لأنه هو الذى أدلى بهذه الحكمة، التى صدرت عن تفكير عميق نفاذ: وهى أن "الطغاة يكتسبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء"[1]. ولا شك أنه كان يقصد بكلمة "الحكماء" أولئك الذين يرتبط الطاغية بهم.

فأضاف : إنه أيضًا يمتدح الطغيان فيقول أنه يقرب بين الناس وبين الآلهة[2]، فضلاً عن عديد من صفات المديح الأخرى التى صاغها هو ومن على شاكلته من الشعراء.

فاستطردت قائلاً : وعلى ذلك، فإن شعراء المأساة، لما كانوا حكماء حقا، فإنهم سوف يلتمسون لنا عذرا، ولكل حكومة مشابهة لحكومتنا، حين نأبى أن نقبلهم فى دولتنا، ما داموا يمتدحون الطغيان.

فقال : أعتقد أنهم سيطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى، فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الجميلة المقنعة، لكى يغروا الجماهير على الأخذ بدستور استبدادى أو ديمقراطى.

-هذا صحيح.

-وهم فضلاً عن ذلك يتلقون الأموال والمكافآت على خدماتهم هذه من الطغاة بوجه خاص، كما هو منتظر، وكذلك من الديمقراطيات فى المرتبة الثانية. غير أنهم كلما ارتقوا إلى حكومات أرفع، تدهورت سمعتهم وكأنهم متسابقون انقطعت أنفاسهم فعجزوا عن متابعة السباق.

-هذا عين الصواب.

فقلت : غير أننا قد انحرفنا فى هذا كله عن الموضوع، فلنعد إلى معسكر الطاغية، ولنر كيف يطعم هذا الحرس القوى العديد، الذى تتنوع عناصره وتتغير على الدوام.

فقال : لا شك أنه لو كان فى الدولة كنوز مقدسة فسوف ينهبها كما سينهب أموال ضحاياه. وما دامت هذه الأموال تفى بمصروفاته فإنه سيخفف عن مواطنيه عبء الضرائب التى يدفعونها.

---

[1] من الواضح أن أفلاطون يسخر هنا من يوروبيدس ومن الشعراء التراجيديين كلهم، ومع ذلك فالبيت المقتبس لم يكن ليوربيدس، وإنما لسوفوكليس. ومن الواضح أن البيت منتزع من سياقه، ومن ثم لا ينبغى أن يحاسب عليه مؤلفه، لاسيما وهو شاعر وليس كاتبا سياسيا.

[2] يوربيدس (الطروادیات ١١٦٩).

-فماذا يكون الأمر لو نضب هذا النبع؟
-من الجلي أنه سيعيش، هو ورفاقه وبطانته وعشيقاته، من ثروة أبيه.
فقلت : لقد فهمت : إنك تعني أن على الشعب الذي أنجب الطاغية أن يطعمه هو وحاشيته.
-أجل ، لا مفر من ذلك.
فقلت : ولكن ما الذى يحدث إذا غضب الشعب وقال إنه لا يليق بابن

٥٦٩ فى زهرة العمر أن يحيا عالة على أبيه، وإن الابن هو الذى ينبغى أن يعول أباه، وإن هذا الأب لم ينجبه ولم يربه ليرى نفسه عبدا لعبيد ابنه حين يشب، أو لكى يظل يطعمه هو وعبيده وتلك الحثالة التى تحيط به لكى يخلصه، عندما يتولى قيادته، من الأغنياء ومن أولئك الذين يسميهم المجتمع بالطبقة العليا؟ ولنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة الدولة هو وحاشيته، مثلما يطرد الأب من بيته ابنا عاقًا ومعه رفاقه الأشرار، فما الذى يحدث عندئذ؟

فهتف : إن الشعب سيدرك عندئذ بحق مدى الحماقة التى ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه ورباه، حتى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطيع أن يطرده.

فأجبت : أتقول إن الطاغية يجرؤ على الوقوف فى وجه أبيه، وعلى ضربه إن لم يستسلم لأوامره؟
-إنه ليفعل ذلك حقًا، بعد أن يجرده من سلاحه.

فاستطردت قائلاً : وعلى ذلك، فالطاغية قاتل لأبيه، وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبويه. وهذا فى الحق هو الطغيان الذى لا يمكن أن يختلف عليه اثنان. وهكذا فإن الشعب يستجير، كما يقول المثل، من الرمضاء بالنار، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية، وأعنى بها الخضوع للعبيد.

فقال : هذا بالفعل ما يحدث.

فاستطردت قائلاً : فهل نكون قد تخلينا عن التواضع إذا قلنا إننا قد أوضحنا بجلاء كيف يتم الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان، وحددنا طبيعة حكومة الطغيان؟

فقال : الحق أننا قد أوضحنا ذلك بما فيه الكفاية.

الكتاب التاسع

٥٧١ فاستطردت قائلاً : فلنتأمل الآن طبيعة الطاغية ذاته، ونرى كيف يتحول من الديمقراطية إلى الطغيان، وماذا تكون طباعه حين يتم هذا التحول، وهل يكون في حياته سعيدًا أم شقيًا.

فقال : هذا ما ينبغي عمله.

-ولكن هناك شيئًا لم أفعله بعد.

-ما هو؟

-إنه تحديد طبيعة الرغبات وعددها على نحو أكمل، إذ أن غموض هذه المسألة سيجعلنا نعجز عن المضي بوضوح في بحثنا.

-ولكن الأوان لم يفت بعد.

-هذا صحيح بكل تأكيد. فلنتأمل المسألة التي أود أن أبحثها في هذا الصدد، وأعني بها أنه يوجد من الملذات والرغبات غير الضرورية[1] ما هو في رأيي مفتقر إلى كل تنظيم. ويبدو أن هذه الرغبات فطرية في الناس أجمعين، غير أن قمعها عن طريق القوانين والرغبات الأفضل، قد يؤدي إلى اقتلاعها من جذورها عند بعض الناس، أو الإقلال من عددها والتخفيف من حدتها، على حين أنها تظل عند الباقين أقوى وأكثر عددا.

فسأل : ولكن عن أي الرغبات تتحدث؟

فأجبت : عن تلك التي تستيقظ خلال النوم، أي عندما يغيب الكرى ذلك الجزء العاقل الرقيق من النفس، الذي يتولى التحكم في الجزء الآخر، بينما ينطلق الجزء الحيواني المتوحش في النفس من عقاله، مثقلا بالطعام والشراب، فينفض عن نفسه النوم، ويبحث عن مجال لنشاطه ومتنفس لشهواته، وإنك لتعلم أن النفس في هذه الحالة لا تخجل من شيء، كما لو كانت قد

---

[1] وهي الرغبات التي ميزها أفلاطون في الكتاب السابق، ٥٥٨.

تحللت من كل حياء، فلا تتردد فى أن تحاول بالخيال أن تهتك عرض الأم أو من عداها، سواء أكان إنسانًا أم إلهًا أم حيوانًا. وهى عندئذ لا تتحرج من ارتكاب أية جريمة، ولا تستحرم أى طعام[1]. وبالاختصار، فإنها لا تنهى ذاتها عندئذ عن أية حماقة أو فعل فاضح.

فقال : تلك هى الحقيقة الصريحة.

-أما الشخص الذى يتصف بالاعتدال والصحة، فإنه لا يستسلم للنوم إلا بعد أن يكون قد أيقظ عقله وغذاه بالأفكار والخواطر الرفيعة فى تأمل باطن مركز، وبعد أن تكون قد هدأ رغباته دون أن يخضعها لكبت صارم أو يتمادى فى إشباعها، حتى ينام دون أن تعكر ملاذه أو آلامه صفو الجزء الرفيع فى نفسه، وإنما تترك له الحرية فى البحث وحده، بريئا من الحواس، عن معرفة جديدة بشىء ماض أو حاضر أو مقبل. وبعد أن يتخلص هذا الشخص من ملكته الغضبية، ينام مطمئن البال لا يحمل فى نفسه غضبا من هذا الشخص أو ذاك. فإذا لم يكن قد أخلد إلى الراحة إلا بعد أن يبعث السكينة فى جزأى نفسه هذين، وأيقظ الجزء الثالث، الذى تكمن فيه الحكمة، ففى هذه الحالة وحدها تبلغ النفس أعلى درجات الحقيقة، وتقل الرؤى المزعجة فى الأحلام إلى أدنى حد ممكن. ٥٧٢

فقال : أننى لأتفق معك فى هذا كل الاتفاق.

-على أننا قد بعدنا كثيرا عن موضوعنا الأصلى، وهو أن فى كل منا نوعا من الرغبات الفظيعة، المتوحشة، الهوجاء، وهى رغبات نجدها حتى فى تلك الصفوة القليلة من الناس الذين يبدون على قدر كبير من الاعتدال، وتتبدى بوضوح فى الأحلام. فهل تعتقد أن ما أقوله صواب، وهل توافقنى على رأيى؟

-إننى لأوافقك.

-والآن، فلنتذكر ما قلناه عن الرجل الديمقراطى[2]. لقد قلنا عنه إنه قد نشأ منذ صباه فى ظل أب مقتر، لا يقدر إلا الرغبات المتعلقة بتحصيل الثروة، ولا يحمل للرغبات الزائفة، التى تستهدف الترفيه أو الترف، سوى الاحتقار. أليس كذلك؟

-بلى.

---

[1] يقول أفلاطون فى الكتاب العاشر أن الطاغية شخص كتب عليه أن يأكل أولاده. فالمقصود هنا أنه لا يجد حرجا حتى من أكل لحوم البشر.

[2] فى الكتاب الثامن، من ٥٦١ إلى ٥٦٢.

-غير أن صاحبنا هذا، بعد أن يختلط بأناس أكثر ترفا، وأميل إلى هذا النوع الأخير من الرغبات، ينغمس فى مشاعر متطرفة، ويشارك رفاقه حياتهم، نافرا من تقتير أبيه. غير أنه لما كان ذا خلق أرفع من مفسديه، فإنه يتخذ موقفًا وسطًا بين نوعى الحياة اللذين يتنازعانه، ويمارس كلا منهما محافظًا على التوازن بينهما على النحو الذى يعتقد أنه هو الصحيح، فيحيا حياة لا هى بالمتحفظة ولا هى بالمتهورة. وهكذا يتحول من أليجاركى إلى ديمقراطى.

فقال : لقد كان ذلك بالفعل رأينا فى هذا الرجل.

فاستطردت قائلاً : والآن، فلتتصور أن هذا الرجل بدوره قد تقدم فى السن حتى أصبح له ابن يربيه وفقًا لمبادئه.

-إنى لأتصور ذلك.

-ولتتصور أيضًا أنه يمر بنفس المؤثرات التى مر بها أبوه، فيندفع إلى حياة ملؤها الفوضى، يزينها له من يدفعونه إليها فيصفونها بأنها حياة الحرية التامة، وعلى حين أن أباه وأهله ينحازون إلى جانب رغباته المعتدلة، فإن الآخرين يؤيدون الرغبات الهوجاء. فإذا ما يئس هؤلاء السحرة البارعون، الذين يخلقون الطغاة، من استخدام مختلف الوسائل للسيطرة على الشاب، فإنهم يولدون فى قلبه - بوسائلهم الخاصة - حبا جارفا يرعى الرغبات المتطرفة، وهو حبٌ أشبه بذكر نحل كبير مجنح[1]. أم تظن أن طبيعة الحب عند هؤلاء الناس مختلفة عن ذلك؟. ٥٧٣

فقال : إنها لكذلك بالفعل.

-وعلى ذلك، فإن الرغبات الأخرى تطن من حوله كسرب من النحل، وتأتيه وهى تعبق بالبخور والعطور، وأكاليل الزهور، منتشية بالخمور، ويكتمل نموها على حساب لذات حياته المنحلة، حتى تفلح فى بث بذور رغبة لا سبيل إلى إشباعها. عندئذ تحتل هذه الرغبة الموقع الرئيسى فى النفس، وتتخذ من الجنون زعيما لحراسها، وتثور ثورة هوجاء. فإذا صادفت بعض الأفكار أو الرغبات العاقلة، التى لا يزال فيها بقية من الحياء، فأنها تقتلها. أو تطردها بقسوة، حتى تطهر النفس من كل اعتدال، وتدعو الجنون لكى يحل محلها.

فقال : إن هذا لوصف كامل للطريقة التى ينشأ بها الطاغية.

---

[1] لما كان هذا الحب قد شبه من قبل بذكر النحل، ولما كان الحب EROS يصور دائمًا بأجنحة، فإن أفلاطون يشبهه هنا بالنوع الطائر من النحل.

-أليس هذا هو السبب الذى قيل من أجله إن الحب طاغية؟
-هذا جائز جدًا.
-والثمل، أيها الصديق، ألا تكون لديه بدوره روح الطغيان؟
-إن لديه هذه الروح بالفعل.
-والمجنون الأحمق، الذى يحلم بأنه يستطيع التحكم فى الناس، بل وفى الآلهة، ويزين له عقله أنه قادر على ذلك؟
-بالتأكيد.
-وهكذا، أيها الصديق العزيز، فإن المرء يغدو طاغية حين يصبح، بالطبع أو التطبع، أو بهما معًا، جامعا بين صفات السكير، والعاشق، والمجنون.
-هذا صحيح كل الصحة.
-على هذا النحو إذن تتكون صفات الطغيان فى الرجل. فعلى أى نحو تسير حياته؟

فقال : إنك أنت الذى ستنبئنى بذلك، كما يقول الناس فى دعاباتهم.

فقلت : حسنًا، إننى لأتصور أنه، منذ الوقت الذى يجعل فيه من الرغبة حاكما طاغيًا يستبد به، فلن تعود حياته سوى سلسلة من أعياد اللذة، ومن المآدب، ومجموعة من العشيقات، وغيرها من الانحرافات المنحلة.

-هذا ضرورى.
-وفى كل يوم وليلة، سيظهر إلى جانب ذلك عديد من الشهوات العنيفة الملحة، التى يقتضى إشباعها شروطًا متباينة.
-أجل ، سيظهر منها الكثير.
-وعلى ذلك، فإن موارده، إن كانت له موارد، سرعان ما تنضب.
-لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.
-وبعد ذلك يقترض، ويبدأ فى تبديد ميراثه.
-بالتأكيد.
-وعندنا لا يتبقى له منه شىء، فسوف يكون من المحتم أن تصرخ هذه الرغبات العنيفة العديدة التى اتخذت من نفسه عشا تأوى إليه، وأن تلدغه هذه الشهوات وذاك الحب الأكبر الذى اتخذه سيدا تأتمر كل الرغبات الأخرى بأمره، فيجرى هنا كالمخبول، باحثا عمن يملك شيئا ليحرمه إياه بالخديعة أو ٥٧٤ بالإكراه، إذا تسنى له ذلك؟

فقال : بالتأكيد.

-وإذن فلابد له، إذا شاء ألا يروح ضحية الآلام المبرحة والهموم الثقيلة، أن ينهب من كل مصدر.

-هذا ضرورى.

-وكما أن الرغبات الجديدة التى تولدت فيه قد أصبحت لها الغلبة على القديمة، فسلبتها حقوقها، فكذلك سيدعى هذا الفتى. على الرغم من حداثته، أن له الغلبة على أبيه وأمه، فينهبهما، بعد أن يكون قد بدد نصيبه. حتى يتسنى له الإنفاق عن سعة من أموال والديه.

فقال : هذا ما يحدث بالفعل.

-فإن لم يستسلم هذان الأبوان لمطالبه، ألن يحاول أولا أن يسرقهما أو يخدعهما؟

-بالتأكيد.

-فإذا أخفق فى ذلك، ألن يلجأ إلى العنف ليسلبهما ما يملكان؟

فقال : أعتقد ذلك.

-ولكن ، لنفرض، أيها الصديق الكريم، أن والديه المسنين قد تمسكا بعنادهما، وأصرا على مقاومته، أتراه يدعهما وشأنهما، أو يحجم عن سلوك سبيل الطغيان معهما؟

-إننى لن أكون مطمئنا على مصير أبوى مثل هذا الرجل.

-ولكن خبرنى يا أديمانتوس : إذا وقع هذا الشاب فى حب عشيقة لم يعرفها إلا منذ وقت قريب، وليست له بها إلا علاقة سطحية، أتظنه يضرب أمه، وهى أول الناس صلة به وأقربهم إليه؟ وإذا وقع فى حب سطحى عابر لشاب جميل، فهل تتصور أن يسىء من أجل معاملة أبيه المسن، الذى هو بالضرورة أقدم أصدقائه وأولهم؟ وهل تظنه، إذا جمع أصدقاءه هؤلاء مع والديه تحت سقف واحد، سيجعل لهم الأمر والنهى عليهما؟

فقال : أجل ، بالتأكيد.

-وإذن، فما أسعد الأبوين اللذين ينجبان ولدا طاغية بطبعه!

-إنهما سعيدان قطعا!

-ولكن ، لنفرض أن ثروات أبيه قد بدأت تنفذ. وأن الرغبات قد بدأت تتكدس فى نفسه، ألن يحاول أولا أن ينقب جدران بيت. أو يسرق عابر سبيل فى جنح الظلام، أو أن ينهب المعابد؟ وخلال سلوكه هذا كله، فإن الأفكار القويمة

السابقة التى كانت لديه فى حداثته عن الصواب والخطأ. تخلى مكانها لأفكار أخرى كانت مكبوتة من قبل، وانطلقت الآن من عقالها لكى تدعم العشق الذى أصبح يسيطر عليه. ففى بداية الأمر، عندما كان لا يزال خاضعًا للقوانين ولسلطة أبيه، وعندما كانت الديمقراطية لا تزال تسود نفسه، لم تكن هذه الأفكار تنطبق من عقالها إلا خلال نومه. أما بعد أن أصبح العشق طاغية مستبدا فى نفسه، فإنه يصبح طوال حياة اليقظة ذلك الرجل الذى كان يصبحه من آن لآخر فى منامه، فيستبيح لنفسه إراقة الدماء وأكل أى طعام محرم، واقتراف أية ٥٧٥ رذيلة. وهكذا يستبد به العشق الذى يستقر فى نفسه ويحكمها على نحو تسوده الفوضى والاضطراب، ويقود التعس الذى يخضع له، مثلما يقود الطاغية الدولة، إلى مغامرات طائشة تضمن الشبع لهذا العشق، ولمجموعة الرغبات الثائرة المرتبطة به، سواء منها تلك التى جلبتها له رفقة السوء، وتلك التى تولدت من باطنه، ومن ميوله الطبيعية، وحطمت قيودها، وأصبحت ترتع فيه بحرية. ألا تسير حياة هذا الرجل على هذا النحو؟

-إنها لكذلك بالفعل.

فاستطردت قائلاً : فإن وجد من هؤلاء الناس قلة فى بلد أغلبيته من العقلاء، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر، أو ليعملوا مرتزقة فى أية دولة أخرى تشن حربًا. أما إذا ساد السلام والأمن فى كل مكان، فإنهم لا يغادرون وطنهم، بل يرتكبون عديدا من الجرائم البسيطة فيه.

-أية جرائم تعنى؟

-أعنى مثلاً السرقة، ونقب الجدران، واغتصاب أموال المارة وملابسهم، وبيع الأحرار على أنهم عبيد. فإذا كانوا بارعين فى الحديث احترفوا الوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة.

فقال : إنك تعنى أن هذه الجرائم بسيطة، لأن مرتكبيها قليلون.

-ان ما هو بسيط إنما يكون كذلك بالنسبة إلى ما هو فادح. وهذه الآثام كلها لا تكاد تكون شيئا مذكورًا إذا ما قورنت بما يجلبه الطغيان من بؤس وبلاء على الدولة. أما إذا وجد فى الدولة عدد كبير من هؤلاء الناس ومن أتباعهم، وشعروا بقوتهم، فإن هؤلاء - مستعينين بغباء الشعب هم الذين يخلقون الطاغية، إذ ينتقونه لأنه هو الشخص الذى تنطوى نفسه على أكبر قدر من الطغيان.

-هذا طبيعي، إذ ينبغى أن يكون أقرب الناس الى طبيعة الطغيان.

-وعندئذ فإما أن يستسلم له الشعب طواعية، أو يقاوم الطاغية، وعندئذ سوف يعمل هذا الطاغية، الذى لم يتورع من قبل عن إيذاء أبيه وأمه، على معاقبة قومه إن أمكنه ذلك: فيدخل بينهم عناصر جديدة من بين أنصاره المقربين، ويخضع لهم أهله، الذين كانوا من قبل أعزاء لديه. والذين هم شعبه أو وطنه الأم، كما يقول أهل كريت، ويجعلهم عبيدا لهؤلاء الغرباء. وهكذا تصل رغبات صاحبنا هذا إلى اكتمال تحققها على هذا النحو.

فقال : إنه لكذلك بالفعل.

فاستطردت قائلاً : إن أمثال هذا الشخص، قبل أن يستولوا على زمام السلطة، يسلكون فى حياتهم الخاصة على النحو الآتى : إنهم إذا أرادوا أن يختلطوا بأحد، فهم إنما يختلطون بالمنافقين الذين هم على استعداد لخدمتهم فى كل شيء. أما إذا كانوا فى حاجة إلى خدمة يؤديها لهم شخص آخر، فإنهم ٥٧٦ يقفون أمامه فى مذلة وكأنهم كلاب خاضعة له، ويتظاهرون بالإخلاص، حتى إذا ما قضوا منه مأربهم، أداروا له ظهورهم.

-هذا عين الحق.

-وهكذا تراهم طوال حياتهم لا يجدون لهم صديقا، وإنما هم إما سادة مستبدون وإما عبيد خاضعون. أما الحرية والصداقة الحقيقية، فتلك نعمة لا يذوقها الطغاة أبدًا.

-بلا جدال.

-ألا يكون المرء على حق إذا قال عنهم إنهم لا يعرفون الإخلاص؟

-دون شك.

-وهم أيضًا ظالمون بكل معانى الكلمة، هذا إذا كان تعريفنا السابق لطبيعة العدالة صحيحًا؟

-لا شك إننا كنا على صواب فى هذا التعريف.

فاستطردت قائلاً : فلنلخص إذن ما قلناه: إن أسوأ أنواع الإنسان هو الذى يسلك فى يقظته على النحو الذى قلنا إن الناس يسلكون عليه فى منامهم.

-أجل.

-والمرء يصير إلى هذه الحال إذا كان، بالإضافة إلى طبيعته المفرطة فى الطغيان، قد أمسك وحده بزمام السلطة كلها. كلما طالت مدة ممارسته للطغيان، ازدادت هذه الطبيعة تأصلاً فيه.

فقال جلوكون ، الذى بدأ يشترك فى الحديث من جديد : هذا ضرورى.

فاستطردت قائلاً : ولكن ألا يتضح لنا أن أكثر الناس شرًا هو أكثرهم تعاسة، وأن ذلك الذى مارس الاستبداد أطول وقت ممكن وعلى أكمل نحو، هو فى الواقع أشقى الناس بنفس المقدار، على الرغم من أن معظم الناس قد يصدرون عليه حكمًا مخالفًا؟

-من الضرورى أن يكون الأمر كذلك.

أليس صحيحا أن الرجل الطاغية مشابهٌ لدولة الطغيان مثلما أن الرجل الديمقراطى مشابه للدولة الديمقراطية، وهكذا الحال فى الباقين؟

-بلا شك.

-وفيما يتعلق بالفضيلة والسعادة، ألا يكون الرجل بالنسبة إلى غيره من الرجال كالدولة بالنسبة إلى غيرها من الدول؟

-بالتأكيد.

-فما هى العلاقة بين دولة الطغيان والدولة الملكية التى تحدثنا عنها فى مبدأ الأمر، من حيث الفضيلة؟

فأجاب : إنهما على طرفى نقيض، إذ أن إحداهما هى أصلح الدول، والأخرى أفسدها.

فاستطردت قائلاً : إننى لم أسألك أيهما الأصلح وأيهما الأفسد. فهذا أمر واضح، وإنما أسألك عن السعادة والشقاء: فهل يختلف رأيك فيهما؟ علينا ألا ننخدع بمظهر الطاغية، الذى ليس فى واقع الأمر إلا واحدا فقط، أو بالحاشية التى تحيط به، والتى هى حفنة من الناس، وإنما الواجب أن نتغلغل فى المجتمع، ونتأمله فى نظرة عامة، فنندمج فى كل الأماكن، حتى نستطيع بعد ذلك إبداء رأينا فى هذا الموضوع.

فقال : إن مطلبك هذا مطلب عادل. فمن الواضح للجميع أنه ليس ثمة دولة أشقى من دولة الطغيان، ولا دولة أسعد من الملكية.

-ومن العدل أيضًا أن نراعى نفس الشروط فيما يتصل بالأفراد، فنترك الحكم عليهم لمن بلغ من الذكاء قدرا يتيح له التغلغل فى شخصية الرجل والتعمق فى دخائل نفسه، فلا يتصرف كطفل يقف عند حد المظاهر، ولا تبهره علامات الأبهة التى يضفيها الطاغية على نفسه ليخدع بها أنظار الكثرة، وإنما يتغلغل فى ٥٧٧

أعماق النفس. وإذن فمن واجبنا جميعًا أن نصغى إلى رأى هذا الشخص القادر على إبداء حكم صائب، لاسيما إذا كان أيضًا قد عاش مع الطاغية تحت سقف واحد، وشهد حياته العائلية وعلاقاته بأهله، وانكشف أمامه قناعه المسرحي تمامًا، كما شهد سلوكه فى اللحظات التى يحدق به فيها خطر ما حق. إن هذا الشخص، فى رأيى، هو الأقدر على أن ينبئنا إن كان الطاغية، بالقياس إلى غيره من الناس، سعيدًا أم شقيًا.

فقال : إن هذا بدوره مطلب عادل تماما.

فاستطردت قائلاً : فهل تود أن نتصور أننا نحن ذاتنا من بين أولئك الذين يمكنهم إصدار هذا الحكم، والذين اتصلوا بالطاغية، حتى نجد محدثا يمكنه أن يجيب عن أسئلتنا؟[1].

-أجل بالتأكيد.

-فلنبدأ إذن فى هذا البحث، وهاك الطريقة التى ينبغى أن نتبعها: فلنذكر أن الدولة والفرد يتشابهان. ولتنبئنى، على هذا الأساس بأحوال كل منهما، وبما يحدث لهما.

-وما هو؟

-لنبدأ بالدولة. أتقول عن الدولة التى يحكمها طاغية أنها حرة أو مستعبدة؟

فأجاب : إنها مستعبدة إلى أقصى حد.

-ومع ذلك فإن فى هذه الدولة من هم سادة أحرار.

فقال : أجل، غير أن عددهم قليل. وعلى العكس من ذلك، فإن المواطنين جميعهم تقريبًا، وضمنهم أفضلهم، ينتهى بهم الأمر إلى عبودية بائسة.

-فإن كان الفرد مشابهًا للدولة، ألا يكون من الضرورى أن تحدث له نفس الأمور، أى أن تتغلغل فى نفسه عبودية ووضاعة تامة، وأن تهبط أشرف أجزاء نفسه إلى مرتبة العبودية، على حين أن أخس هذه الأجزاء وأوضعها هو الذى يصبح سيدا مسيطرًا؟

-هذا ضرورى.

-ولكن ، ماذا تقول عن نفس وصلت إلى هذه الحال؟ أتسميها حرة أم مستعبدة؟

-إنها مستعبدة بالتأكيد.

---

[1] من الواضح أن أفلاطون يشير هنا إلى نفسه، لأن تجربته الشخصية. خلال فترة إقامته مع ديونيزوس الأول ملك سرافوزة، فى زيارته الأولى لصقلية عام ٣٨٨ - ٣٨٧ق. م.. تجعله أهلا لإصدار مثل هذا الحكم.

-على أن الدولة المستبدة، التى يتحكم فيها طاغية، لا تفعل كل ما تريد.
-أبدًا.
-وعلى ذلك، فالنفس التى يسيطر عليها الطغيان لا تفعل بدورها ما تريد، أعنى ما تريده النفس بأسرها، وإنما هى دائما مدفوعة بقوة الانفعال الذى يثيرها، فيملؤها ذلك أسى وحسرة.
-من المحال أن يكون الأمر على خلاف ذلك.
-وماذا يكون حال الدولة التى يسودها الطغيان، من حيث الغنى والفقر؟
-إنها فقيرة.
-وإذن فالنفس التى يسودها الطغيان لابد أن تكون بدورها فقيرة هزيلة.
-إنها لكذلك.
-أليس من الضرورى أيضًا أن يستبد الرعب بهذه الدولة وهذا الفرد؟
-هذا ضرورى.
-أتعتقد أن النواح والأنين والشكوى والآلام تزيد فى أية دولة أخرى عما هى فى هذه الدولة؟
-أبدًا.
-وهل تظن أن هناك رجلا يعانى من هذه الشرور أكثر من الطاغية الذى تعميه الانفعالات والرغبات؟
-هذا محال.
-فلا شك أن تفكيرك فى هذه الشرور وأمثالها هو الذى دفعك إلى أن تحكم على هذه الدولة بأنها أتعس الجميع.

فقال : ألم أكن على حق فى ذلك؟

فأجبت : بلى، بكل تأكيد، ولكن ماذا تقول عن الرجل الطاغية، فى ضوء هذه الحقائق ذاتها؟

فقال : سأقول انه أتعس الرجال أجمعين.

-ولكن الصواب قد جانبك هذه المرة.
-كيف ذلك؟
-إننى أعتقد أنه لم يبلغ أقصى درجات التعاسة.
-فمن الذى بلغها إذن؟
-هناك حالة أخرى قد تجدها أشد منه تعاسة.

-وما هى؟
-هى حالة ذلك الذى جبل على الطغيان، ولكنه لا يقضى حياته منصرفًا إلى شئونه الخاصة، بل يشاء سوء حظه أن تعطيه المقادير السيئة من الفرص ما يتيح له ممارسة الطغيان بالفعل.

فأجاب : أظن، بناء على ما قلناه من قبل. أنك على صواب.

-أجل، ولكن موضوعنا هذا لا يحتمل الاكتفاء بالظن وحده، بل ينبغى أن نوضح المسألة بالتفكير فيها على نحو دقيق. ذلك لأننا هنا بصدد أهم المسائل، وهى مسألة السعادة أو الشقاء فى الحياة.
-هذا صحيح كل الصحة.
-فلتنبئنى إذن إن كان ما أقوله صحيحًا. إنه ليبدو لى أن من واجبنا لكى نتصور موقف الطاغية أن نضرب له مثلاً.
-أى مثل؟
-مثل أحد الأثرياء الذين يملكون عددا كبيرًا من العبيد فى دول معينة. فبين هذا الثرى وبين الطاغية وجه شبه، هو أنه يتحكم فى عدد كبير، مع فارق واحد هو أن الطاغية يتحكم فى عدد أكبر.
-هذا صحيح.
-ولكن ألا يعيش هؤلاء الناس مطمئنين، دون أن يخشوا من عبيدهم شيئا؟
-وما الذى يخشونه منهم؟

فأجبت : لا شىء. ولكن أتدرك السبب فى ذلك؟

-أجل، لأن الدولة بأسرها تحمى كلا من رعاياها.
-لقد أحسنت الجواب. ولكن إذا حدث إن إلها قد انتزع من المدينة أحد هؤلاء الرعايا الذين يقتنون خمسين عبدا أو أكثر، ونقله هو وزوجه وأطفاله وكل ماله وعبيده، إلى صحراء لا يجد فيها معونة من أى حر، ألن يعيش فى حالة من الرعب والهلع الشديد، مترقبًا على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو وأطفاله وزوجه؟
٥٧٩-الحق أنه يعيش فى هلع دائم.
-ألا يضطر عندئذ إلى تملق بعض عبيده، واستمالتهم بالوعود، وإلى تحريرهم رغمًا عنه، أى أنه سيغدو بالاختصار متملقًا لعبيده؟
-هذا ضرورى، وإلا هلك.

فاستطردت قائلاً : ولنفرض، بالإضافة إلى ذلك، أن الإله قد وضع من حول بيته عددًا كبيرًا من الجيران، الذين لا يتحملون ادعاء إنسان التحكم فى إنسان آخر، والذين آلوا على أنفسهم أن يوقعوا أشد العقاب بمن يتبين لهم أنهم يفعلون ذلك؟

-أعتقد أن حالته التعسة سوف تزداد سوءا، إذ أنه محاط من كل جانب بأعداء يقفون له بالمرصاد!

-ألا يكون الطاغية حبيس بيت كهذا، إن كانت طبيعته على النحو الذى أوضحنا من قبل، بما فيها من حشد هائل من المخاوف والرغبات؟ ومهما كان مقدار حب استطلاعه، فإنه هو الوحيد، من بين المواطنين، الذى لا يستطيع أن يسافر إلى أى مكان، أو أن يرى كل العجائب التى تجتذب غيره من الرجال الأحرار. وهكذا يقضى الجزء الأكبر من حياته قابعًا فى بيته كأنه امرأة، ويحسد بقية المواطنين، الذين يسافرون إلى الخارج، ويرون أشياء طريفة متعددة[1].

فقال : أنه لكذلك.

-هذا إذن هو المحصول الوفير من الشرور التى يجنيها ذلك الذى يسىء التحكم فى نفسه، والذى قلت عنه منذ برهة أنه أتعس الناس، وأعنى به الرجل الطاغية، عندما يضطر إلى أن يقضى حياته، لا فى تصريف شئونه الخاصة، وإنما يدفعه القدر إلى أن يغدو طاغية، فيأخذ على عاتقه حكم الآخرين، مع أنه عاجز عن حكم نفسه. وكأنه مريض عاجز يضطر إلى قضاء حياته مصارعًا فى المسابقات الرياضية، بدلاً من أن يلزم الفراش.

فقال : أعتقد ، يا سقراط، إن هذا أصح تشبيه ممكن.

-وإذن، فشقاؤه، يا صديقى جلوكون، شقاء كامل، وعندما يصبح الطاغية حاكمًا، فإنه يصبح أتعس حتى من ذلك الذى قلت عنه أنه أتعس الناس. أليس كذلك؟

-أجل.

-وعلى ذلك فالطاغية الحقيقى هو فى واقع الأمر، وعلى خلاف ما يظن الناس، عبد بالمعنى الصحيح، بل هو شخص بلغ أقصى حدود العبودية، ما دام مضطرا إلى تملق الناس. وهو إذ يعجز عن إشباع أبسط رغباته، ويظل محرومًا من أشياء

---

[1] فى كل هذه الحالات يتحدث أفلاطون بناء على تجربته الشخصية مع ديونيزوس الأول: إذ أن رسول هذا الملك إلى الألعاب الأوليمبية فى عام ٣٨٨ قد اضطر إلى الانسحاب بعد ما أظهره الجماهير له من عداء. وبالفعل كانت معظم المدن اليونانية تبغض هذا الملك.

كثيرة، فإنه يبدو أبأس البؤساء لمن يعرف كيف يتأمل نفسه في كليتها. وهو يقضي حياته في خوف مستمر، ويعاني على الدوام آلاما مرهقة، وذلك إن كان من الصحيح أن حالته شبه حالة الدولة التي يحكمها وهي تشبهها بالفعل، أليس كذلك؟

فقال : بالتأكيد.

٥٨٠-ولكن ألا ينبغي أن نعزو إليه، بالإضافة إلى ذلك، تلك الشرور التي تحدثنا عنها من قبل، وهي أن السلطة تنمي كل مساوئه، وتجعله أشد حسدًا وغدرًا وظلمًا، وأقل أصدقاء، وأشد فجرا، وأمعن في احتضان كل الرذائل؟ كل ذلك يجعل منه أتعس الناس قاطبة، بل إن تعاسته هذه تفيض أيضًا على كل من يحيط به.

-لا يمكن أن يختلف معك في ذلك إنسان عاقل.

فاستطردت قائلاً : والآن، فعليك. بوصفك القاضي الأخير الذي يصدر حكمه في هذه المسألة، أن تحدد من هو أسعد الجميع، وأن ترتب الأنواع الخمسة من الطباع على هذا الأساس، وهي : التبع الملكي. والتيمقراطي، والأليجاركي، والديمقراطي، والطاغية.

-إن الحكم في هذه المسألة أمر هين. فترتيبهم في رأيي نفس الترتيب الذي ظهروا به، كما يظهر الممثلون على خشبة المسرح، وذلك من حيث مدى فضيلتهم أو رذيلتهم، وسعادتهم أو شقائهم.

-والآن، أينبغي علينا أن نستأجر مناديًا، أم أعلن أنا ذاتي أن ابن أرستون قد حكم بأن أسعد الناس هو أصلحهم وأعدلهم، أي أنه أقربهم إلى الملكية الحقة، وأقدرهم على أن يكون ملكًا على ذاته، على حين أن أشقى الناس هو أخبثهم، أي أنه من كان طاغية بطبعه، ومن يمارس على ذاته وعلى الدولة أكبر قدر من الطغيان؟

فقال : تستطيع أن تعلن ذلك بالفعل.

-وهل أضيف إلى هذا الإعلان أنه ليس مما يغير في الأمر شيئا أن يعرف الآلهة والناس أو لا يعرفون الطبيعة الحقيقة لهؤلاء الناس[1]؟

-فلتضف ذلك.

---

[1] إجابة لطلب أديمانتوس في الكتاب الثاني، ٣٦٧.

-ذلك إذن أول برهان. وهاك البرهان الثانى، فلتخبرنى إن كانت له فى رأيك قيمة.

-وما هو؟

-إذا كانت نفس كل فرد مقسمة إلى ثلاثة أجزاء، مثلما أن الدولة مقسمة إلى ثلاث طبقات، ففى وسعنا أن نستخلص من هذا برهانا جديدًا.

-ما هو؟

-هو أنه ما دام للنفس ثلاثة أجزاء، فهناك أيضًا ثلاث لذات تناظر كلا منها، وكذلك ثلاثة أنواع من الرغبات ومن مبادئ السلوك.

-ماذا تعنى؟

-لقد اعترفنا، كما قلت من قبل، بوجود جزء يكتسب الإنسان به المعرفة، وجزء آخر يستثار به، أما الثالث، فإن صوره تبلغ من التباين حدا لا نستطيع معه أن نهتدى له إلى اسم واحد خاص به. ولكنا أشرنا إليه بأهم وأبرز ما فيه، فأسميناه بالجزء الشهوى، نظرا إلى قوة الرغبات المتعلقة بالمأكل والمشرب وبالجنس وما إليها، كما أسميناه بالجزء الذى يعشق المال، إذ أن المال هو الوسيلة الأساسية ٥٨١ لإشباع هذا النوع من الرغبات.

فقال : هذا حق.

-فإذا أضفنا إلى ذلك أن لذة هذا الجزء وعشقه ينصبان على الربح، لأمكننا أن نرد كل خصائصه إلى نقطة واحدة، ولأصبحت لدينا فكرة واضحة نتصور بها هذا الجزء من أجزاء النفس كلما ورد ذكره. فإذا ما أسميناه محب المال والربح، ألا تكون هذه التسمية هى الصحيحة؟

فقال : أننى لأتفق معك.

-أما الجزء الغضبى، فقد قلنا عنه إنه يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه، أليس كذلك؟

-هذا صحيح.

-فإذا أسميناه محب النصر والتمجيد، ألا تكون التسمية منطبقة عليه؟

-كل الانطباق.

-وأما الجزء الذى نكتسب به المعرفة، فمن الواضح للجميع أنه يميل دائما وبكليته إلى الوصول إلى الحقيقة كما هى، وأنه أزهد الأجزاء الثلاثة فى المال والتمجيد؟

-بالتأكيد.
-فإذا أسميناه محب العلم والفلسفة، ألا تكون تسميتنا هى المنطبقة عليه؟.
-بلا أدنى شك.

فاستطردت قائلاً : أليس صحيحًا أيضًا أن بعض الناس يسيطر عليه الجزء العارف، والبعض الآخر يسيطر عليه أحد الجزأين الآخرين، حسب الحالة؟
-بلى.
-ومن هنا فأنا نقول بثلاثة أنواع أساسية للناس : الفيلسوف، والطموح، ومحب الربح.
-هذا صحيح.
-كما نقول بثلاث فئات، تناظر كلا من هذه الأنواع.
-إنه لكذلك.
-فإن سألت كلا من هؤلاء الرجال الثلاثة أى نمط من أنماط الحياة هذه هو الأثير لديه، لامتدح كل منهم نمطه الخاص. فرجال الأعمال يقول أن لذة التكريم أو العلم لا تقارن بلذة الربح إلا بقدر ما تدر هى ذاتها ربحا.
-هذا صحيح.
-والطموح، ألا تراه يحتقر لذة جمع المال، ولا يرى فى لذة العلم، إن لم يأت العلم بالتمجيد، إلا غباء وهباء؟
-هى كذلك بالنسبة إليه.
-أما الفيلسوف، فعلى أى نحو ينظر إلى اللذات الأخرى بالقياس إلى لذة المعرفة الحقيقية كما هى، والاستمتاع الدائم بالمعرفة؟ ألا يظن أن اللذات الأخرى أبعد ما تكون عن جلب متعة حقيقية، وإذا أطلق على هذه اللذات الأخرى اسم اللذات الضرورية، ألا يكون ذلك بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، بحيث يمكنه أن يستغنى عنها تمامًا، إن لم تفرضها الضرورة عليه؟
-أنه لكذلك حقًا.

فاستطردت قائلاً : والآن، فمادام موضوع بحثنا هو مختلف أنواع اللذات وأنواع الحياة الناتجة عنها، لا من أجل معرفة أيها الأشرف وأيها الأخس، أو أيها الأصلح وأيها الأفسد، بل لكى نعرف أيها الذى يجلب المزيد من اللذة بالفعل، ويجلب أقل قدر من الآلام، فعلى أى نحو نستطيع أن نحدد الأصدق من هؤلاء الرجال الثلاثة؟

٥٨٢-لا أعتقد أن فى وسعى الإجابة.

-حسنا، فلنتأمل الأمر على هذا النحو: ما هى الشروط التى ينبغى توافرها من أجل إصدار حكم صحيح؟ أليست هى الخبرة، أو الذكاء، أو الاستدلال؟ أهناك وسائل للحكم أصلح من هذه؟

فقال : كلا.

-فلنواصل بحثنا ولنتساءل: أى هؤلاء الثلاثة أكثر خبرة بكل اللذات التى عددناها؟ أتعتقد أن محب الربح، إذا حاول أن يعرف ما هى الحقيقة فى ذاتها، تكون له بلذة العلم خبرة أكثر من خبرة الفيلسوف بلذة الربح؟

فقال : هذا محال . فمن الضرورى، مهما كان الأمر، أن يكون الفيلسوف قد تذوق اللذتين الأخريين منذ طفولته، أما محب الربح، فإنه إذا حاول معرفة حقائق الأشياء، فليس من الضرورى أن يتذوق ما فى هذه اللذة من متعة، أو أن يكتسب بها خبرة، بل أنى لأذهب إلى حد القول إنه مهما بذل من الجهد، فسيظل الأمر عسيرا عليه.

فاستطردت قائلا : وهكذا ترى الفيلسوف يتفوق كثيرا على محب الربح فى خبرته بهاتين اللذتين معا.

-إنه ليتفوق كثيرا.

-فإذا قارنت الفيلسوف بمحب التمجيد، أترى خبرته بلذة التمجيد أقل من خبرة محب التمجيد بلذة الحكمة؟

فأجاب : الحق إنه لو بلغ كل منهما الهدف الذى يضعه لنفسه، فسوف يكون التمجيد من نصيبه : ذلك لأن الناس يمجدون الغنى، والشجاع، والحكيم معا، بحيث أنهم قد مارسوا فى تجربتهم لذة التمجيد. أما اللذة التى تكتسبها من تأمل الوجود، فإن الفيلسوف وحده، دون غيره، هو الذى يمكنه تذوقها.

فقلت : وعلى ذلك فإن الفيلسوف، من حيث الخبرة، هو أقدر الثلاثة على الحكم.

-بلا شك.

-ولأضف إلى ذلك أنه هو وحده الذى يجمع إلى الخبرة الذكاء.

-هذا أمر مؤكد.

-وكذلك الحال فى الأداة المستخدمة فى الحكم: فهى لا تتوافر لدى محب الربح، ولا لدى محب التمجيد، وإنما لدى الفيلسوف.

-أية أداة تعنى؟

-أنها الاستدلال الذى قلنا عنه أنه ضرورى للحكم، أليس كذلك؟

-بلى.

-والاستدلال هو الأداة التى يختص بها الفيلسوف.

-بلا جدال.

-وعلى ذلك، فلو كانت الثروة والربح هى خير معيار للحكم على الأشياء، لكان ما يمتدحه محب الربح أو يذمه هو قطعا أحق الأشياء بالاستحسان أو الاستهجان.

-بالتأكيد.

-ولو كان المعيار هو التمجيد، والظفر والشجاعة، لكان ذلك هو ما يمتدحه محب التمجيد والظفر أو يذمه.

-هو كذلك.

-ولكن مادام المعيار هو الخبرة والذكاء والاستدلال ..

فقاطعنى قائلاً : لابد أن ما يمتدحه الفيلسوف، محب الاستدلال العقلى، هو الأصح.

٥٨٣-وهكذا ترى أن لذة الجزء العارف فى النفس هى خير اللذات الثلاث، وأن حياة الرجل الذى يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة هى أعظم أنماط الحياة لذة.

فقال : وكيف لا يكون الأمر كذلك، إن الحكيم يتحدث عن ثقة عندما يمتدح حياته الخاصة.

فسألت : وأية حياة سيضعها هذا الحكيم فى المرتبة الثانية؟

-من الواضح أن هذه هى لذة المحارب والطموح، إذ أنها أقرب إلى لذاته بكثير من لذة محب الربح.

-وعلى ذلك، فإن لذة محب الربح تحتل المرتبة الأخيرة؟

فقال : بلا شك.

-هذا إذن برهانان متواليان، وانتصاران يحرزهما العدل على الظلم. أما البرهان الثالث، فلنتوجه من أجله، كلاعبى الأوليمب، إلى زوس، إله الأوليمب

المخلص[1]. ولتتذكر أن بقية اللذات، بالقياس إلى لذة الحكيم، ليست حقيقية ولا خالصة. فما هي، كما سمعت من أحد الحكماء، إلا أوهام. فإن كان الأمر كذلك، فلابد أن هزيمة الظلم في هذه الجولة هي الهزيمة الساحقة الكبرى.

-أجل، ولكن لتشرح ما تعنيه.

-سوف أبرهن لك على ما أقول، إذا ساعدتني في بحثي بإجاباتك.

فقال : سل ما شئت.

-ولتجب أنت. ألم نقل إن الألم عكس اللذة؟.

-أجل، بالتأكيد.

-ألا يمكن القول أيضًا أن ثمة حالة لا يحس فيها المرء باللذة ولا بالألم؟

-بلى، دون شك.

-وإن هناك نقطة تقع بين هذين الشعورين، تحس فيها النفس بالسكينة، وتستريح منهما معًا؟ ألا ترى الأمر على هذا النحو؟

-أجل.

-ألا تذكر الأقوال التي يتداولها المرضى وهم يقاسون آلامهم؟

-أية أقوال؟..

-أعني قولهم أنه لا شيء أثمن من الصحة، ولكنهم لم يكونوا قبل مرضهم يظنون أنها أثمن الأشياء.

-إني لأذكر ذلك.

-ألم تستمع إلى من وقعوا ضحية أي ألم مبرح، وهم يقولون أنه لا توجد لذة تعدل انقطاع هذا الألم؟

-سمعت ذلك.

-ولا شك أنك لاحظت، في أحوال عديدة مماثلة، أن الناس عندما يقاسون ألمًا، يعتقدون أن أعظم لذة هي انقطاع الألم والراحة منه، وليست المتعة ذاتها.

فقال : ذلك لأن هذه الراحة، في رأيي، تغدو في هذه الأحوال أمرا مطلوبا مرغوبا فيه.

---

[1] يبدو أنه كان من عادة لاعبي الأولمب تقديم التحية إلى زوس في الجولة الثالثة الفاصلة، مثلما كان من عادة اليونانيين شرب النخب الثالث لزوس في المآدب. وقد كان أفلاطون يحتفظ، في أحيان كثيرة، بأهم حججه وبراهينه ليقدمها بعد حجتين أو برهانين أقل منها أهمية.

فقلت : وبالمثل فإن المتعة عندما تتوقف، فإن انقطاع اللذة يغدو شيئا مؤلمًا.
-أعتقد ذلك..
-وهكذا فإن حالة التوقف أو الانقطاع التى قلنا عنها منذ برهة أنها تحتل الموقع الوسط بين اللذة والألم، تغدو كليهما معًا: أعنى ألمًا ولذة.
-يبدو ذلك.
-ولكن، أمن الممكن لما ليس بهذا ولا ذاك، أن يغدو هذا وذاك معًا؟
-لا أعتقد ذلك.
-ومن جهة أخرى، فإن اللذة والألم، عندما ينتابان النفس، يكونان فيها نوعًا من الحركة، أليس كذلك.
-بلى.
٥٨٤-ولكن ألم نقل الآن إن الحالة التى لا يحس فيها المرء ألما ولا لذة هى حالة سكون أو توقف، وإن هذا التوقف يحتل موقعًا وسطًا بين الاثنين؟
-لقد قلنا ذلك فعلاً.
-فكيف يكون صحيحا أن انعدام الألم لذة، وأن انعدام اللذة ألم؟
-لا يمكن أن يكون ذلك صحيحًا.
-وعلى ذلك، فهذه الحالة ليست لذة، وإنما هى تبدو كذلك، إذا قورنت بالألم، وتبدو ألمًا إذا قورنت باللذة. غير أن كل هذه المظاهر باطلة، وإذا قارناها باللذة الحقيقية، فإنها لا تكون إلا ظلا واهيًا لها.

فقال : تلك على الأقل هى النتيجة التى تلزم عن هذا الاستدلال.
-والآن، فلنتأمل لذات لا تأتى عقب آلام، وذلك حتى لا تتصور فى هذه الحالة بدورها أن اللذة بطبيعتها ليست إلا انقطاع الألم، والألم ما هو إلا انقطاع اللذة.

فسأل : عن أية حالة، وعن أى اللذات تتحدث؟

فأجبت : هناك لذات كثيرة من هذا النوع، ولكن أوضحها هى لذات الشم. فتلك اللذات تمارس فجأة وبشدة كبيرة، دون أن يسبقها أى ألم، فإذا ما انقطعت، لم تترك وراءها أى ألم.

فقال : هذا عين الصواب.

-فمن الواجب إذن ألا نعتقد بأن انقطاع الألم لذة خالصة، أو بأن انقطاع اللذة ألم حقيقي.
-هذا اعتقاد ينبغي تجنبه.
-ومع ذلك فإن هذه هي طبيعة معظم اللذات وأعنفها، أعني تلك التي تأتي إلى النفس عن طريق الجسم. فما هذه اللذات المزعومة إلا انقطاع الألم.
-هذا صحيح.
-أليس الحال كذلك في اللذات والآلام المتوقعة التي يثيرها انتظار المستقبل؟
-أنه لكذلك.

فاستطردت قائلاً : أتعلم طبيعة هذه اللذات، وبأي شيء هي قريبة الشبه إلى أبعد حد؟
-بأي شيء؟
-إنك تعترف بأن في الطبيعة مجالاً أعلى وأدنى وأوسط[1].
-أجل.
-فإذا انتقل شخص من الأدنى إلى الأوسط، ألا يتخيل أنه صعد إلى أعلى؟ وعندما يصل إلى الوسط، ويرى من أين جاء، ألن يتصور أنه في المجال الأعلى، لأنه لم ير العلو الحقيقي أبدًا؟

فقال : ما دام في هذا الجهل، فمن المحال، بالتأكيد، أن يتصور الأمور على نحو مخالف.
-ولكنه إذا ما رجع إلى المجال الأدنى، فإنه سيؤمن – عن حق – بأنه قد هبط؟.
-بالتأكيد.
-كل ذلك ناتج عن جهله بما هو الأعلى والأوسط والأدنى على حقيقته؟
-أجل.
-فهل نعجب إذن لو رأينا أولئك الذين لا يعرفون الحقيقة يكونون أفكارا باطلة عن أشياء عديدة، منها اللذة والألم وما بينهما؟ أنهم عندما ينتقلون إلى حالة أليمة يعتقدون عن حق أنهم يتألمون، لأنهم يتألمون بالفعل. أما إذا انتقلوا من الألم إلى الحالة الوسطى، فإنهم يعتقدون اعتقادا راسخا أنهم بلغوا أوج اللذة، ٥٨٥

---

[1] كان الرأي الشائع لدى عامة الناس هو أن العالم ينقسم إلى مجال أعلى وأوسط وأدنى. وقد أخذ أفلاطون بهذا الرأي هنا على سبيل إيضاح فكرته فحسب، ولكنه يعود في محاورة طيماوس إلى تقديم صورة أدق للكون، هي صورة كرة تبعد أطرافها عن المركز بعدا متساويا.

فهم يضعون غياب الألم فى مقابل الألم لأنهم لا يعرفون اللذة، وهم فى ذلك أشبه بمن يضع الرمادى مقابل الأسود لأنه لا يعرف الأبيض. ولا جدال مع ذلك فى أنهم فى هذا مخطئون.

فقال : إن هذا أمر لا يدهشنى قط، بل أنى لأدهش لو كان العكس هو الذى يحدث.

-فلنتأمل الأمر على هذا النحو : إن الجوع والعطش وما شابههما حالات فراغ للجسم.

-أجل.

-والجهل والجنون أيضًا فراغ للنفس.

-هذا صحيح.

-ألا يمكن ملء هذه الفراغات بتناول الطعام فى الحالة الأولى. وباكتساب المعرفة فى الحالة الثانية؟

-بالتأكيد.

-وهل يكون الإشباع والامتلاء الحقيقى هو ذلك الذى يجلبه أقل هذين النوعين أم أكثرهما حقيقة؟

-أكثرهما حقيقة بالطبع.

-فأى نوعى الأشياء هذين ترى له مزيدا من الوجود الخالص؟ أهو ذلك النوع الذى يشمل الخبز واللحم والشراب والأطعمة عامة، أى ذلك الذى يشمل الرأى الصحيح والمعرفة والعقل، وكل الفضائل الذهنية بوجه عام؟ لتضع السؤال على النحو الآتى: أى الأمرين له مزيد من الوجود الخالص: ذلك الذى يتعلق بما هو ثابت، أزلى، حقيقى، والذى يشارك هو ذاته فى هذه الطبيعة ويتمثل فى أشياء لها هذه الطبيعة، أم ذلك الذى يتعلق بما هو متغير فإن، والذى يشارك هو ذاته فى هذه الطبيعة ويتمثل فى أشياء لها هذه الطبيعة؟[1]

فأجاب : إن ذلك الذى يتعلق بالوجود الثابت له وجود خالص يفوق الآخر بكثير.

-كما أن اللامتغير يمكن معرفته بنفس القدر الذى تكون به حقيقته خالصة؟

---

[1] المقارنة هنا بين النفس، بما فيها من أفكار ثابتة، والجسم، بما يطرأ عليه من تغيرات دائمة.

-أجل، إنه يقبل المعرفة بنفس القدر.
-كما أن له من الحقيقة نفس المقدار؟
-أجل.
-وعلى العكس من ذلك فإن ما له حقيقة أقل، تكون ماهيته أقل؟
-هذا ضرورى.
-وإذن، فهلا يكون للأشياء التى تفى بحاجات الجسم حقيقة وماهية أقل، بوجه عام، من تلك التى تفى بحاجات النفس؟
-أقل بكثير.
-وهلا تكون للجسم ذاته من الحقيقة والماهية أقل مما للنفس؟
-بلى.
-وعلى ذلك فإن ما يمتلئ بالوجود الحقيقى، وله هو ذاته مزيد من الوجود الحقيقى، يكون امتلاؤه أكثر حقيقة من ذلك الذى يمتلئ بوجود أقل حقيقة ويكون هو ذاته أقل حقيقة.
-بالطبع.
-فإذا كان ثمة لذة فى إشباع الشيء لما يتفق مع طبيعته، فإن ما يمتلئ على نحو أكثر حقيقة، وبأشياء لها مزيد من الحقيقة، تكون لذته فى ذلك أكثر حقيقة، على حين أن ما يشارك فى الوجود الأقل حقيقة يشبع على نحو أقل حقيقة وأقل دوامًا، وتكون لذته أقل وضوحًا وحقيقة؟
-لابد من ذلك.
-وهكذا فإن أولئك الذين عدموا الحكمة والفضيلة، والذين لا تشغلهم إلا الولائم واللذات الحسية، يظلون متذبذبين صعودا وهبوطًا حتى الوسط فحسب، وفى هذه المنطقة يتحركون خبط عشواء طوال حياتهم، ولكنهم لا ينتقلون أبدا إلى العالم الأعلى الحقيقى ، ولا يرتفعون بأعينهم نحوه ، أو يجدون طريقهم إليه ولا يمتلئون أبدا بالوجود الحقيقى ، ولا يذوقون للذة الخالصة طعما . وهكذا تراهم كالأنعام منخفضة عيونهم ومطأطئة رءوسهم نحو الأرض ، أى نحو مائدة الطعام فيسمنون ويتكاثرون ، ويدفعهم حبهم المفرط لهذه الملذات إلى أن يركلوا وينطحوا بعضهم بعضا بحوافر وقرون من حديد ، ويتقاتلون من فرط شهواتهم . ذلك لأن هذا الغذاء المزيف لا يمكنه أن يشبعهم ، كما أن ذلك الجزء الذى يشبعونه من أنفسهم هو ذاته غير حقيقى ، لا يقنع ولا يشبع. ٥٨٦

فقال جلوكون : حقا إنك لتصف حياة معظم الناس ، يا سقراط ، وكأن ببيا هو الذى يتكلم !

-أو ليس حتما أن تكون لذاتهم ممتزجة بالألم . وأن تكون أشباحا خداعة للذة الحقة ، وظلالا باهتة لا تكتسب لونها البادى إلا بالمقارنة بأضدادها فحسب؟ ومن هنا كانت تلك الرغبات الهوجاء التى يغرسونها فى صدور الحمقى بعضهم نحو البعض، والتى يتقاتلون من أجلها كما قال "ستيسيخوروس Stesichorus"[1] إن اليونانيين قد تقاتلوا، فى طروادة، على ظل "هيلين" غير عالمين بحقيقة الأمر؟

فقال : لابد أن تحدث الأمور على هذا النحو.

-فإذا تناولنا الجزء الغضبى من النفس "ألن تحدث الأمور على هذا النحو، عندما يشبع المرء هذا الجزء أيضًا، فيدفعه الطموح الذى يلهب غيرته، وحب الجاه الذى يزيد من عنفه، والمزاج العدوانى الذى يثير غضبه، إلى التهافت على الجاه والتنافس مع الغير والغضب دون تمييز ودون عقل؟

فقال : أجل، سيحدث مثل هذا الجزء الغضبى بدوره.

-وعندئذ فهل هناك مجال للتردد فى القول أنه، عندما تسير الرغبات المتعلقة بالكسب والجاه فى طريقها مسترشدة بالعلم والعقل، وتكتسب اللذات التى تدلها عليها الحكمة، فعندئذ تصل هذه الرغبات إلى أصدق اللذات التى يمكنها تذوقها، لأنها إنما تسترشد بالحقيقة، كما أنها تبلغ اللذات المميزة لها، إذا كان صحيحا أن الأفضل بالنسبة إلى أى شىء هو الأقرب إلى طبيعته الحقة.

فقال : أجل، إن الأفضل بالتأكيد هو الأقرب إلى الطبيعة.

-وعندما تخضع النفس كلها للمبدأ الفلسفى، ولا يدب فيها الشقاق، فإن كلا من أجزائها، أولاً، يلتزم حدوده، وبذلك يمارس العدالة، كما أن كلا منها يتمتع بالملذات الملائمة له، وهى أنقى وأصدق ما يمكنه التمتع به من الملذات. ٥٨٧

-بالضبط

---

[1] الاسم يعنى "رئيس الكورس" وهو لقب اكتسبه بحكم عمله. وهو اشهر ممثلى الشعر الغنائى فى العصر "الدورى" المتقدم، وقد ولد حوالى عام ٦٠٣ ق. م. ويروى عنه أنه عوقب بفقد بصره لافترائه على هيلين. ولكنه استرده بعد أن سحب ما قاله فى قصيدة شعرية أخرى (أفلاطون، فيدروس، ١٢٤٣). ولم يبق من شعره إلا فقرات بسيطة، ولكن مكانته الشعرية بين القدماء كانت رفيعة.

-أما إذا سيطر واحد من المبدأين الآخرين، لما وجد هذا المبدأ ذاته اللذة التى تلائمه، ولأرغم الآخرين على التماس لذة خداعة غريبة عنهما.
-هذا صحيح.
-وكلما ازداد الشيء بعدا عن الفلسفة والعقل، كانت اللذة التى يجلبها أقرب إلى هذا الطابع.
-بالتأكيد.
-أليس أبعد الأشياء عن العقل هو أيضًا أبعدها عن القانون والنظام؟
-هذا واضح.
-ولكننا قد اعترفنا بأن الرغبات الشهوية الطاغية هى أبعدها عنهما.
-أجل.
-أما أقرب الرغبات إليهما، فهى الرغبات الملكية المنظمة.
-أجل.
-وهكذا فإن الطاغية أبعد الناس عن اللذة الحقة الجديرة بالإنسان، بينما الملك أقربهم إليها.
-هذا ضرورى.
-ألديك أية فكرة عن مدى انحطاط حياة الطاغية بالقياس إلى حياة الملك؟
-كلا، خبرنى أنت.
-إن للذة، على ما يبدو، أنواعًا ثلاثة، أحدها صحيح والآخران باطلان[1]. على أن الطاغية يمضى فى ابتعاده عن العقل والقانون إلى حد تجاوز النوعين الباطلين ذاتهما، ليحيط نفسه بملذات أشبه بحاشية مستعبدة له[2]، ومن العسير أن نعبر عن مدى انحطاطه إلا على هذا النحو.
فسأل : على أى نحو؟
-إن الطاغية، فى رأيى، أبعد بثلاث مراحل، من الأليجاركى، إذ أن الديمقراطى يأتى بينهما.
-أجل.
-فإن كان هذا صحيحا، كان ما يتمتع به شبحا للذة، يبعد عن الحقيقة ثلاثة أضعاف المسافة التى تبعدها عنها لذة الأليجاركى.

---

[1] هذه الأنواع الثلاثة تناظر الملك أو الأرستقراطى - والتيمقراطى والأليجاركى.
[2] انظر ٥٧٣.

-هذا صحيح.
-كما أن الأليجاركى هو الثالث من بعد الملكى، وذلك إذا عددنا الملكى والأرستقراطى واحدا.
-أجل، إنه الثالث.
-وعلى ذلك فلذة الطاغية تبعد عن اللذة الحقيقية ثلاث مرات مضروبة فى ثلاث.
-هذا واضح.
-وهكذا فإن شبح لذة الطاغية يمكن أن يعبر عنه عدد مربع.
-بالتأكيد.
-فإذا ما رفعت هذا العدد فجعلته مكعبًا، فلن يكون من الصعب عليك أن تدرك مدى ابتعاد الطاغية عن الملك[1].

فقال : هذا أمر يسهل تحديده بالحساب.

٥٨٨-فإذا ما أردت أن تحدد، على عكس ذلك، مدى سمو حقيقة لذة الملك على لذة الطاغية، لوجدت بالحساب على أنها أفضل منها سبعمائة وتسع وعشرين مرة، وأن الطاغية أشقى من الملك بنفس المقدار.

فهتف : ما أروعه من حساب ! وما أعظم الفارق بين العادل والظالم فى لذتهما وألمهما.

-ومع ذلك فهو حساب صحيح، وهو ينطبق على حياة الناس بقدر ما ينطبق عليها حساب الأيام والليالى، والشهور والسنوات[2].

فقال : أجل، إنه ينطبق قطعًا عليها.

-فإذا كان هذا مدى تفوق الإنسان العادل الفاضل فى لذته على الإنسان الظالم الشرير، فما أعظم الفارق الذى سيمتاز به عليه فى نقاء الحياة وجمالها وفضيلتها.
-أجل سيكون الفارق أعظم إلى حد هائل.

فقلت : هذا حسن. والآن، وقد بلغت بنا المناقشة هذه المرحلة فلنعد إلى الكلمات التى قيلت فى البداية، والتى أدت إلى ما وصلنا إليه، ألا وهى -

---

(1) يلاحظ أن أفلاطون لا يأخذ هذه العملية الحسابية مأخذ الجد. وإنما هو يحاكى الفيثاغوريين فى تعبيرهم عن الفضائل بالأعداد.

(2) العدد ٧٢٩ يعادل مجموع الأيام والليالى عند الرياضى والفيثاغورى فيلولاوس.

على ما ذكر - أن الشر ينفع عندما يكون المرء ظالما ظلمًا تامًا، مع كونه يشتهر بين الناس بالعدل. أليس كذلك؟

-أجل، هذا ما قيل.

-والآن وقد اتفقنا على المعنى الحقيقي للخير والشر، وعلى نتائجهما، فلنتوجه إلى قائل هذا الكلام.

-أية صورة تعني؟

-فلنتخيل بتفكيرنا صورة للنفس، تؤدي بصاحب هذا الرأي إلى إدراك ما ينطوي عليه رأيه من نتائج.

-أية صورة تعني؟

-إنها صورة للنفس مشابهة لتلك المخلوقات الخيالية الشوهاء التي جاءت في أساطير الأولين، مثل "خيميرا" Chimera[1] أو "سولا Scylla"[2] أو "سيريبروس Cerebrus"[3]، وهي المخلوقات التي قيل أنها كانت تجمع في جسم واحد أشكالاً متعددة[4].

-يقال فعلاً إنه كانت هناك كائنات كهذه.

-فلنتصور الآن وحشا متعدد الأشكال والرءوس، له حلقة من رءوس حيوانات من كل الأنواع، منها ما هو أليف وما هو وحشي، ويمكنه أن يزيد عددها، ويغيرها كما يشاء.

فقال : إن هذا الشكل يحتاج إلى مصمم بارع، ولكن لما كان الفكر أسهل تشكيلا من الشمع أو من أية مادة أخرى، ففي وسعك أن تعد هذا الشكل حاضرا الآن.

-فلنفرض الآن أننا نضيف إليه صورة ثانية، هي صورة أسد، وصورة ثالثة لإنسان، بحيث تكون الثانية أصغر من الأولى، والثالثة أصغر من الثانية.

فقال : هذا أيسر، ويمكنك أن تعد الشكل حاضرا أيضًا.

---

[1] كائن أسطوري ينفث النار، ويجمع جسمه بين صورة الأسد والأفعى والماعز.

[2] عند هوميروس، وحش بحري ينبح كالكلب، له اثنا عشر قدما، وست رقاب على كل منها رأس قبيحة بها ثلاثة صفوف من الأسنان الحادة.

[3] في الأساطير اليونانية، كلب ذو ثلاثة رءوس، له شعر ثعبان، يقف حارسا على العالم الأدنى.

[4] قارن هذه الصورة بصورة أخرى لها نفس الهدف في محاورة فيدرس (٢٤٦)، وهي صورة سائق أو قائد لعربة يجرها حصانان، أحدهما طيع والآخر شرس.

-والآن، فلنضم الثلاثة سويًا، على نحو يجعلهم يكونون كلا واحدا.
-لقد فعلت ذلك.
-وأخيرًا، فلتشكلهم بحيث يتخذ مظهرهم شكلا واحدا منهم. هو الإنسان.
فقال : لقد فعلت ذلك.
-والآن، ففى وسعنا أن نرد على ذلك الذى يزعم أن فى الظلم نفعًا، وأن العدل لا جدوى منه، بأن معنى رأيه هذا هو أن من المفيد لمثل هذا الكائن أن
٥٨٩ يتعهد الوحش المتعدد الرءوس بالغذاء، ويقوى الأسد، وأن يجيع الإنسان حتى يبلغ به الوهن حدا يمكن الآخرين من اقتياده حيثما شاءا، ويعجز هو عن التوفيق أو بعث الانسجام بينهما، بل يترك كلا منهما يصارع الآخر ويحاربه ويلتهمه.
-هذا عين ما ينطوى عليه امتداح الظلم.
-أما القول بأن العدل نافع، فيعنى أن من الواجب، فى كل فعل وقول، أن نستهدف تحقيق السيطرة التامة للإنسان الكامن فى هذه الصورة على الكائن بأكمله، بحيث يرعى الوحش المتعدد الرءوس ويروضه وكأنه بستانى يتعهد أشجاره الغالية، ويحد من نمو الأعشاب الضارة. وعليه أن يجتذب الأسد لصفه ويتخذ منه حليفا له، وأن يرعى الكل معا، ويسهر على بعث الانسجام فيما بينهما، وكذلك بينهما وبين نفسه.
-هذا بالضبط عين ما سيقوله نصير العدالة.
-وعلى ذلك فإن من يمتدح العدل يكون على صواب، ومن يمتدح الشر على خطأ من جميع الأوجه، سواء أكنا نضع نصب أعيننا اللذة أم الجاه أم المنفعة. فالأول يعرف ما يقول، أما الذى يذم العدل فجاهل لا يعرف عنه شيئا بالفعل.
-أجل إنه لا يعرف عنه شيئا بالفعل.
-ولكن، لما لم يكن خطأ نصير الظلم مقصودا، فلنحاول إذن أن نترفق به فى الجدل، ولنسأله: خبرنا، أيها السيد الكريم، على أى أساس يقوم التمييز بين السلوك المستحب هو ذلك الذى يقوم على إخضاع الجزء الإنسانى للحيوان؟ ألن يوافقنا على ذلك، أم تظنه لن يوافق؟
-سيوافق إذا كان يحمل لرأيى أى تقدير.
-فإذا اتفقنا على هذا، فهل تظن أحدًا يستفيد إذا أخذ المال غصبا، وعرف أن ذلك معناه إخضاع الجزء الأفضل من طبيعتنا للجزء الأردأ؟ أن من يبيع ابنه أو

ابنته عبدا لنخاس قاس غليظ القلب لقاء مبلغ من المال، يكون قد عقد صفقة خاسرة حقا، فما بالك بمن يستعبد دون رحمة أنبل أجزاء نفسه في سبيل أحط أجزائها؟ ألن يكون أشقى من الأول، وهلا يكون خسرانه، حين قبل لنفسه هذا الفساد، أشد من خسران أريفيل Eriphyle[1] التي باعت حياة زوجها في سبيل عقد من الجواهر. ٥٩٠

-لو كان لي أن أجيب نيابة عنه لقلت إن خسرانه أشد بكثير.

-ألست ترى إذن أن المتبذل كان يستهجن دائما لأنه يطلق بتبذله العنان للوحش الفظيع المتعدد الأشكال؟

-هذا واضح.

-كما أن الغرور وحدة الطبع مذمومان لأنهما يؤديان إلى نمو الأسد والأفعى في الإنسان على نحو لا يتناسب مع ما ينبغي أن يكونا عليه؟

-أجل.

-كذلك يذم الترف والرخاوة لأنهما يجعلان هذا الكائن يفتر ويضعف ويجبن.

-بالتأكيد.

-ولم يذم الناس النفاق والوضاعة؟ أليس ذلك لأنهما يخضعان هذا الجزء الغضبي ذاته للوحش المفترس، الذي يعود الأول على الذل، بفضل جشعه للمال، ويحوله منذ صباه من أسد إلى قرد؟

فقال : هذا صحيح.

-ولم كان الاشتغال بالصنعة والعمل اليدوي يحط من قدر المرء؟ ألذلك سبب آخر سوى أنه يؤدي إلى ضعف طبيعي لأفضل الأجزاء في الصانع، إلى حد أنه يعجز عن التحكم في الأجزاء الحيوانية منه، فيتملقها، ولا يحرص على شيء سوى مداهنتها؟

-يبدو أن هذا هو السبب.

-وعلى ذلك، فإذا أردنا أن نخضع هذا الرجل لأفضل أنواع الحكم، فهلا يقتضي منا ذلك أن نجعله خاضعا لذلك الجزء الأفضل، الذي هو المبدأ الإلهي فيه؟ ولكن هذا لا يعني أن هذه الطاعة تحدث على حساب المطيع، كما أعتقد

---

[1] في الأساطير اليونانية أن أريفيل تلقت عقدا من الجواهر رشوة من بولنيكيس Polynices مقابل إقناع زوجها أمفياروس Amphiaraus بالاشتراك في حرب "الزعماء السبعة" ضد طيبة، فلقي فيها حتفه، وذبحها ابنها الكميون Alcmaeon على خيانتها.

ثراسيماخوس[1]، بل إننا نعتقد، على عكس ذلك. إنه ليس أنفع للجميع من أن يحكمهم كائن إلهى حكيم، أو إذا لم يتيسر ذلك، أن تحكمهم سلطة خارجية، حتى نخضع جميعا لحكم واحد، فنغدو متوافقين متحابين قدر الإمكان.

فقال : هذا صحيح.

-ألا يستهدف القانون نفس هذا الغرض، حين يسرى على الدولة بأسرها؟ ألا يظهر ذلك أيضًا فى السلطة التى نحكم بها أبناءنا، الذين نخضعهم لأنفسنا حتى نبث فى نفوسهم مبدأ مماثلا لذلك الذى يحكم الدولة، وبعد أن ننمى فيهم أفضل ما لدينا، نكون قد وضعنا فيهم حارسا يحل محلنا. وحاكما مشابها لنا، ثم نتركهم بعد ذلك أحرارًا؟ ٥٩١

-هذا صحيح.

-فلأى سبب إذن، وعلى أى أساس يمكننا أن نقول إن المرء يستفيد من سلوك طريق الظلم أو التبذل أو الوضاعة، إذا كان ذلك يجعل منه شخصا أسوأ، حتى لو كان يكتسب من هذا الشر مزيدا من الجاه أو المال؟

فقال : ليس ثمة أى سبب يبرر لنا هذا القول.

-وكيف يستفيد المجرم لو لم تكشف جريمته، وظل بمنأى عن العقاب؟ ألا يغدو المجرم المختفى عن الأنظار أسوأ مما هو، على حين أن المجرم الذى يكشف ويعاقب تخف حدة الجزء الوحشى من طبيعته وتهدأ، فيتحرر العنصر الألطف فيه، وتتهذب نفسه كلها وتسمو باكتسابه العدالة والاعتدال والحكمة، أكثر من أى تهذيب أو سمو يجلبه على الجسم اكتساب الجمال والقوة والصحة، بقدر ما تكون النفس أشرف من الجسم؟[2]

فقال : بالتأكيد.

-وهكذا فإن الإنسان العارف سيكون كل جهده طوال حياته لتحقيق هذا الهدف، فهو أولاً يقدر تلك الدراسات التى تغرس هذه الصفات فى نفسه، ولا يلقى بالا إلى غيرها.

-هذا واضح.

---

[1] انظر الكتاب الأول، ٣٤٣ وما بعدها.

[2] يلاحظ فى هذه الفقرة كلها أن فلسفة العقوبة عند أفلاطون تنصب حول فكرة إصلاح المجرم ذاته، لا القصاص منه لخروجه على قوانين المجتمع أو مبادئه الأخلاقية. كما هى الحال فى كثير من التشريعات الحديثة.

-وبعد ذلك سيعمل على تنظيم عاداته وأحواله الجسمية ويمتنع عن الاستسلام للذات الوحشية اللاعاقلة إلى حد أنه لن يعد الصحة ذاتها هدفا أساسيا له: فلن تكون غايته الأولى هي أن يكون قويًا أو سليمًا أو جميلاً، إلا إذا كان في ذلك ما يزيد نفسه اعتدالاً، بل إنه سيحرص دائمًا على سلامة جسمه من أجل ما يعود بذلك على روحه من الانسجام.

-إنه سيفعل ذلك حقًا، لو كانت فيه موسيقى بالمعنى الصحيح.

-ألن يستهدف نفس الغاية عندما يراعي النظام والاعتدال في اكتساب المال، فلا يدع فكرة الناس الباطلة عن السعادة تعمي بصيرته، فيكدس ثروات لا حد لها، ولا تجلب له إلا الضرر؟

-إنه لن يفعل ذلك قط.

-وسوف يرعى الدولة الموجودة داخله، ويحرص على عدم حدوث اضطراب فيها، كذلك الذي تجلبه الوفرة أو الفاقة. وسوف ينظم ممتلكاته على أساس هذا المبدأ، ويكسب أو ينفق على قدر دخله.

-هذا صحيح كل الصحة.

-كما أنه سيراعي نفس الغاية في قبول التكريم من الغير: فيقبل مسرورا أي ٥٩٢ تكريم خاص أو عام، يرى أنه يجعل منه رجلا أفضل، ويتجنب ما يخل بنظام حياته.

-ولكن، إذا كان هذا هدفه، فلن تكون لديه أية رغبة في الاشتغال بالسياسة.

-كلا، أنه سيشتغل قطعا بالسياسة في دولته الباطنة الخاصة، وإن لم يكن سيشتغل بالسياسة في بلاده، ما لم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء.

فقال جلوكون: لقد فهمت. إنك تتحدث عن الدولة التي رسمنا خطتها، والتي لا توجد إلا في ذهننا، إذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض.

فأجبت: كلا، ولكن المرء قد يجد في هذا أنموذجا في السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله[1]. أما إن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت، فهذا أمر لا أهمية له، إذ أنه لن يخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها، لا أية دولة غيرها.

فقال: أعتقد أنك على صواب.

---

[1] قارن هذا الرأي بفكرة "مدينة الله" في الفلسفة المسيحية بالعصور الوسطى.

الكتاب العاشر

٥٩٥ المحاكاة في الشعر والفن

فاستطردت قائلاً : إن في دولتنا سمات متعددة تجعلني أعدها قائمة على مبادئ سليمة تمامًا، ولا سيما تلك القاعدة الخاصة بالشعر.

-أية القاعدة؟

-تلك التي تنص على حظر الشعر القائم على المحاكاة[1]. فبعد أن ميزنا الآن بين الأجزاء المتعددة للنفس، يبدو أن لدينا أسبابا أقوى لاستبعاد هذا النوع من الشعر تمامًا.

-ماذا تعني؟

-إنني أصرح برأيي هذا لكم سرا، إذ أنكم لن تشوا بي لدى شعراء التراجيديا (المأساة) وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة، فيبدو لي أن هذا النوع من الشعر يؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده، أعني معرفة الطبيعة الحقيقية لما يتحدث عنه هذا الشعر.

-ما أسباب قولك هذا؟

-حسن، سأصرح لكم برأيي، وذلك على الرغم مما كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس، الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا. غير أن من الواجب ألا نحترم إنسانا أكثر مما نحترم الحقيقة[2]. وعلى ذلك فسوف أصرح برأيي كما قلت.

-فلنتحدث إذن.

---

[1] يستأنف أفلاطون هنا هجومه على الشعر، الذي بدأه في الكتابين الثاني والثالث. والفرق بين وجهة نظره في الحالتين هو أنه يقدم هنا نظرية عامة في الفن. لا في الشعر وحده، وإن وجهة النظر الفلسفية والميتافيزيقية، لا وجهة النظر التربوية، هي الغالبة على نقده.

[2] يلاحظ أن أرسطو قد استخدم هذه العبارة فيما بعد بنصها تقريبا. ضد أفلاطون نفسه.

-اصغ إلى إذن، أو على الأصح أجبنى.
-سلنى أنت.
-أتستطيع أن تنبئنى ما المقصود بالمحاكاة عامة، إذ أننى لا أعرفه حق المعرفة؟
-فهل تتوقع منى إذن أن أعرف؟
-ولم لا؟ إن العين الحادة الإبصار ليست هى دائمًا التى ترى الأشياء قبل العين الضعيفة. ٥٩٦
-هذا صحيح، ولكنى فى حضورك لا أشعر بالجرأة على الكلام، حتى لو كانت لدى فكرة واضحة عما أقول. فلتتحدث أنت إذن.
-حسن. أتود أن نبدأ هذه النقطة فى بحثنا على طريقتنا المعتادة، وذلك بأن نفترض لكل مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم مشترك، مثالا أو صورة مناظرة؟ أتفهم ما أقول؟
-أجل.
-فلنتناول إذن أى مثل مألوف. فهناك مثلا كثير من الأسرة والمناضد فى العالم، أليس كذلك؟
-هذا صحيح.
-كما أننا اعتدنا القول أن الصانع عندما يصنع الأسرة أو المناضد التى نستخدمها يضع نصب عينيه صورة كل منهما. أما الصورة ذاتها فليست من صنع أحد من الصناع، إذ كيف يتسنى لها أن تكون كذلك؟
-هذا محال.
-والآن، هناك صانع آخر أود أن أعرف الاسم الذى ستطلقه عليه.
-أى صانع؟
-ذلك الذى يصنع كل الأشياء التى يصنعها غيره من الصناع معا.
-لابد أن تكون لمثل هذا الشخص قوة خارقة!
-انتظر قليلا، وسيكون لديك المزيد من أسباب الإعجاب به. ذلك لأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب، بل أنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات، وكل الأحياء، فضلا عن ذاته أيضا، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية وكل ما فى باطن الأرض فى العالم السفلى.
-إنه لفنان رائع حقا ذلك الذى تتحدث عنه!

-أتشك فيما أقول؟ ألا تظن أن هناك صانعًا كهذا، أو أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين، ولكن ليس بمعنى آخر؟ ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما؟

-أود أن أعرف على أى نحو.

-إنها طريقة ميسورة. بل إن هناك فى الواقع طرقًا متعددة يمكن بها القيام بهذا العمل بسرعة ويسر. وأسرع الطرق لذلك هى أن تأخذ مرآة وتدور بها فى كل الاتجاهات. وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى، وكل الأشياء التى تحدثنا عنها منذ قليل.

-هذا صحيح، ولكن هذه ستكون مظاهر فحسب، لا أشياء حقيقية.

-حسن جدًا: إنك تقترب من النقطة التى أريدها. وأظن أن الرسام أيضًا واحد من هؤلاء الصناع، أليس كذلك؟

-بالتأكيد.

-ولكنك ستقول، على ما أعتقد، أن ما صنعه ليس حقيقيًا ولكن الرسام يصنع سريرا بمعنى معين، أليس كذلك؟

-بلى، سريرا ظاهريا.

-وماذا على النجار؟ ألم تقل منذ قليل إنه لا يصنع الفكرة التى لدينا عن السرير، أعنى ماهية السرير، وإنما سريرا خاصًا؟

-لقد قلت ذلك فعلاً.

٥٩٧-فإن لم يكن يصنع ماهية السرير، فإن ما يصنعه ليس حقيقيًا وإنما هو شىء يشبهه. فإذا ما قال أحد أن ما يعمله النجار أو صانع آخر حقيقى بالمعنى الصحيح، لكان فى ذلك مخطئا.

-إن ذلك ، على الأقل، ليس رأى أولئك الذين اعتادوا التفكير على هذا النحو.

-وعلى ذلك فليس لنا أن ندهش إذا كان هذا العمل ذاته باهتا بالقياس إلى الحقيقة.

-هذا صحيح.

-فلنستخدم هذه الأمثلة إذن وسيلة لبحث مسألة طبيعة المحاكاة.

-لنفعل ذلك.

-إن هناك ثلاثة أنواع من الأسرة: أحدها يوجد فى طبيعة الأشياء، وهو لا يوصف إلا بأنه من صنع الله، أليس كذلك؟

-بلى.
-وهناك نوع ثان، من صنع النجار.
-أجل.
-أما النوع الثالث فهو من صنع الرسام، أليس كذلك؟
-بلى.
-وإذن فللأسرة أنواع ثلاثة، وهناك ثلاثة فنانين يصنعونها: الله، والنجار، والرسام؟
-هذا صحيح.
-أما الله، فلم يخلق فى طبيعة الأشياء إلا سريرا واحدا، وواحدا فقط. وهو لم يصنع أبدا، ولن يصنع أبدا، سريرين أو أكثر.
-ولم لا؟
-لأنه لو صنع اثنين فقط، لظهر ثالث يكون صورة للاثنين الأولين، ويكون هذا الثالث هو الأساسى، لا الاثنان الآخران.
-هذا صحيح.
-ولما كان الله يعلم ذلك، وأراد أن يكون الصانع الحقيقى لسرير حقيقى، لا الصانع الجزئى لسرير خاص، فقد خلق سريرا هو السرير الواحد الأساسى.
-هذا ما يبدو لى.
-فهل تود إذن أن نسميه صانع الطبيعة الحقة للسرير، أو شيئا من هذا القبيل؟
-إنه يستحق هذا الاسم، ما دام ما يخلقه يمثل الطبيعة الحقيقية للأشياء.
-أما النجار، فهلا نسميه صانع السرير؟
-بلى.
-ولكن هل تسمى الرسام صانع هذا الشىء ومنتجه؟
-فما هو إذن بالنسبة إلى السرير؟
-أعتقد أن الاسم الأكثر انطباقا عليه هو اسم مقلد الشىء الذى صنعه الآخران.
-حسن. وإذن فأنت تطلق اسم المقلد على صانع شىء يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء؟
-بالضبط.
-وإذن فهذا يصدق أيضًا على الشاعر التراجيدى، ما دام مقلدا فهو إذن، ومعه كل المقلدين، يحتل المرتبة الثالثة بالقياس إلى عرش الحقيقة.
-هذا صحيح.

٥٩٨-ها نحن أولاء قد اتفقنا إذن على طبيعة المقلد. ولكن لدى سؤال آخر أود أن تجيبنى عليه : فهل الموضوع الذى يحاكيه الرسام هو ذلك الموضوع الواحد الموجود فى طبيعة الأشياء، أم ما ينتجه الصناع؟

-أنه يقلد ما ينتجه الصناع.

-وهل يقلده كما هو، أو كما يبدو؟ فلتحدد هذه المسألة.

-ماذا تعنى؟

-أعنى أنك تستطيع أن تنظر إلى السرير من زوايا مختلفة، أى أن ينظر إليه مواجهة، أو من جانبه، أو من زاوية أخرى. فهل يطرأ على السرير ذاته أى اختلاف، أم أنه يبدو مختلفا فقط؟ ألا ينطبق هذا على كل الأشياء الأخرى؟

-أجل، إنها كلها تبدو مختلفة فحسب.

-والآن، لتبحث هذه المسألة: ما الهدف الذى يستهدفه الرسام بالنسبة إلى كل شىء؟ أهو محاكاة شىء حقيقى كما هو موجود أو شىء ظاهر كما يظهر؟ أهو يقلد المظهر أم الحقيقة؟

-إنه يحاكى شيئا ظاهريا.

-وإذن فالفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شىء، فما ذلك، على ما يبدو، إلا لأنه لا يلمس إلا جزءا صغيرا من كل شىء، وهذا الجزء ليس إلا شبحًا ففى وسع الرسام مثلاً أن يرسم لنا إسكافيًا أو نجارًا أو أى صانع آخر دون أن يعرف عن مهنتهم شيئا. وقد يستطيع، إذا كان رساما بارعا، أن يخدع الأطفال والجهال، إذ يرسم نجارا ويريهم إياه عن بعد، فيظنونه نجارا حقيقيًا، وما هو إلا مظهر.

-بالتأكيد.

-هذا إذن هو الرأى الذى ينبغى القول به فى هذه المسائل كلها: فإذا ما أتانا أحد يزعم أنه صادف رجلا عارفا بكل الحرف، يجيد تفاصيل كل فن خيرا من أربابه، فينبغى أن تجيب على زعمه هذا بأنه ساذج، وبأن ذلك الذى صادفه هو قطعًا دجال أو مقلد ذر الرماد فى عيونه، وإنه إذا كان قد ظنه عالما بكل شئ، فما ذلك إلا عجزًا منه عن التمييز بين العلم والجهل والمحاكاة.

فقال : هذا صحيح كل الصحة.

-فلننظر الآن فى شعراء التراجيديا وفى كبيرهم هوميروس. إن من الناس من يعتقدون أن هؤلاء الشعراء لهم فى كل الفنون نصيب، وأنهم على علم بكل

الأمور الإنسانية، من فضيلة ورذيلة، بل وبالأمور الإلهية، إذ أنه يتعين على الشاعر المجيد، إذا ما شاء أن يحسن تناول موضوعاته، أن يعرفها أولاً، وإلا لما استطاع الكتابة عنها. فلنبحث إذن إن كان هؤلاء الناس قد صادفوا مقلدين خدعوهم، وإن كان قد فاتهم، عندما اطلعوا على أعمالهم، إن هذه الأعمال تنتمي إلى المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الحقيقة، وإن من الممكن الإتيان بها بسهولة، حتى لو لم يكن المرء يعرف الحقيقة، إذ أنهم لا يخلقون إلا أوهامًا، لا أشياء حقيقية – أم أن الشعراء يقولون بالفعل أشياء حقيقية، ولديهم بالفعل معرفة حقيقية بالأمور التي يظن الناس أنهم يجيدون الحديث فيها؟ ٥٩٩

-هذه مسألة لابد لنا من بحثها.

-أتظن أنه لو كان في وسع أحد أن ينتج الأصل وصورته معًا، فهل تراه يكرس جهوده لصنع الصور ويتخذ منها غاية قصوى لحياته، وكأنه لا يملك ما هو أفضل منها؟

-لا أظن ذلك.

-فلابد إذن أن يهتم الفنان الحقيقي، الذي يعرف ما يقلده، بالحقائق لا بمحاكاتها، وأن يحرص على أن يخلف من بعده آثارًا قوامها عدد كبير من الأعمال الرائعة، ويؤثر أن ينصب عليه المديح، لا أن يزجي هو المديح.

-أجل، لأن ذلك سيكون أدعى إلى تكريمه ونفعه.

-فلنتوجه إذن بسؤال إلى هوميروس أو إلى أي شاعر آخر. وسنترك جانبًا كل الفنون التي يدعيها الشعراء. فلن نسألهم مثلا لماذا لم يعرف عن واحد منهم، في الماضي أو في الحاضر، أنه شفى مريضا أو نقل علمه إلى تلاميذ له، كما يفعل أسقلبيوس، هذا إلا إذا كانوا حقًا يعرفون الطب ولا يكتفون بمحاكاة كلام الأطباء. لن نسألهم عن هذا كله، ولكن عندما يأخذ هوميروس على عاتقه الكلام في أمور ذات أهمية قصوى كقيادة الحرب أو إدارة شئون الدولة أو التعليم، فمن حقنا أن نسأله عن هذه الأمور قائلين: اسمع يا عزيزنا هوميروس. إذا كان صحيحًا أنك فيما يتعلق بالفضيلة، لا تبعد عن الحقيقة سوى مرتبة واحدة، أي أنك في المنزلة الثانية منها لا في الثالثة أي لست صانع صور أو مقلدا – وإذا كنت تعرف السلوك الذي يجعل الناس أفضل أو أسوأ في الحياة العامة والخاصة، فخبرنا باسم الدولة التي صلح حكمها بفضلك. إن كثيرا من الدول، صغيرها وكبيرها، تدين بالكثير لمشرعيها، مثل لوكرجوس Lycurgus

فـي اسبرطة، وخـاروندا س Charondas فـي إيطاليا وصقلية، وسـولون عندنـا. ولكن هل تستطيع أن تنبئنا ببلد اتخذك مشرعا وانتفع منك؟".

فأجـاب جلوكـون : لا أظـن ذلـك . فأشــد النــاس إعجابـا بـهوميروس لا يدعون ذلك.

٦٠٠-فهل سمع أحد عن حرب حدثت في وقته، ونجح هوميروس فى قيادتـها بنفسه، أو بنصائحه؟

-كلا.

-أو هل نسب إليه اختراع بارع فى الفنون أو خبرة عملية فى المجـالات البشرية الأخـرى، مثلمـا نسـب إلى طـاليس الملطى أو إلى أناخارســيس Anacharsis الاسكوذى؟[1].

-لا شيء من هذا على الإطلاق.

-ولكن، إذا لم يكن قـد أدى أيـة خدمـات عامة، فـهل سمعنا عـن هوميروس أنـه كان. فى حياته الخاصة، مرشدا أو معلما لأحد؟ هل كان له أثناء حياتـه أصدقـاء مخلصون له، نقلوا عنه إلى الأجيال القادمـة طريقة هوميرية فـى الحياة، كتلك التي ينادى بها الفيثاغوريون نقلاً عن معلمـهم فيثـاغورس، الـذى طالمـا أحبـوه، وهى طريقة لا تزال إلى يومنا هذا تميزهم عن بقية الناس؟

-لا يعرف عنه شيء من هذا. ذلك لأن كريوفيلـوس Creophylus[2] الـذى كـان تلميذا لهوميروس، هو شخص يثير تعليمه من السخرية أكثر مما يثير اسمـه ذاتـه، وذلك إذا صدقنا ما يقال عن هوميروس: إذ يقال أنه هو وغيره كانوا يتجاهلون هوميروس تماما أثناء حياته.

-أجـل، هـذا مـا يقـال. ولكـن مـا رأيـك أنـت يـا جلوكـون؟ ألا تـرى أنـه لـو كـان هوميروس قد تمكن فعـلا مـن تعليم البشـر وتحسـين أحوالهم، لكـان خليقًا بـأن يجمع حوله أتباعًـا عديديـن، يكرمونـه ويبجلونـه؟ إن بروتـاجوراس مـن أبديـرا، وبروديكوس من خيوس[3]، وكـثيرا غيرهمـا، قـد نجحـوا علـى الأقـل فـى إقنـاع

---

[1] ينسب إليه اختراع مراسى السفن وعجلة الفخـار. أمـا طـاليس فكـانت لـه اختراعـات وكشـوف علميـة بعضهـا أسطورى وبعضها حقيقى.

[2] الاسم يعنى "ابن اللحم" أو "أهل اللحم".

[3] اثنان من أشهر السفسطائيين فى القرن الخامس ق. م. وقد تضمنت محاورة "بروتاجوراس" وصفا حيا لهما.

معاصريهم بأنهم لن يصلحوا لإدارة شئون الدولة أو شئونهم المنزلية الخاصة إلا إذا أشرف هذان المعلمان على تعليمهما. وقد بلغ من إعجاب تلاميذهما بهما أنهم يكادون يحملونها على الأكتاف. وإذن فلو كان في وسع هوميروس أو هزيود أن يساعدا بالفعل من يستمعون إليهما على أن يصبحوا أناسا أفضل، فهل كان معاصروهما يتركونهما يهيمان على وجهيهما وهما يرويان أشعارهما؟ ألم يكونوا خليقين بالتضحية بأموالهم في سبيل استبقائهما، وبإرغامهما على البقاء معهم أو بالسير في أعقابهما أينما ذهبا، لو لم يشأ المعلمان البقاء، حتى يتلقوا من التعليم ما يكفيهم؟

-أعتقد يا سقراط أن هذا عين الصواب.

٦٠١-وإذن فهلا يحق لنا أن نستدل من ذلك على أن كل أولئك الشعراء، منذ أيام هوميروس، إنما هم مقلدون فحسب : فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها، أو الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط؟ إن الشاعر كالرسام التي تحدثنا عنه منذ برهة، والذي يرسم اسكافيا دون أن يعرف شيئا عن إصلاح الأحذية، ويقدم صورته إلى أناس لا يعرفون عن الأمر أكثر منه، ولا يحكمون على الأمور إلا بمظاهرها وألوانها.

-هذا صحيح كل الصحة.

-وبالمثل فإن الشاعر يضفي بكلماته وجمله على كل فن ألوانا تلائمه، دون أن يفهم من طبيعة ذلك الفن إلا ما يكفي لمحاكاته، ويؤثر في أناس لا يقلون عنه جهلاً، ولا يحكمون إلا بصورة التعبير، فيدفعهم السحر الكامن في الوزن والإيقاع إلى الاعتقاد بأنه قد حرثهم حديثا خلابا عن القيادة الحربية أو صناعة الأحذية أو أي موضوع فني آخر. فإذا ما نزعت عن الشعر قالبه الشعرى، فلا شك أنك تستطيع أن تراه على حقيقته عندما يتحول إلى نثر.

فقال : أجل.

-ألا يكون عندئذ أشبه بوجه لم يكن جميلا في وقت من الأوقات، ولكنه كان نضرا، ثم فقد بعد ذلك نضارة الشباب بدورها؟

-بالضبط.

-وإليك مسألة أخرى : إن المقلد، أو صانع الصور، لا يعلم عن الوجود الحق شيئا، وإنما يعرف المظاهر وحدها، أليس كذلك؟

-وإذن فلنفهم الأمر كله، ولا نقنع بتفسير جزئي.

-لنفعل ذلك.
-لقد قلنا إن الرسام يستطيع أن يرسم لجامًا وحلقة اللجام.
-أجل.
-وقلنا إن الحداد والسراج يمكنهما أن يصنعاهما؟
-بالتأكيد.
-ولكن هل الرسام هو الذى يعرف الصورة التى ينبغى أن يكون عليها اللجام والحلقة؟ بل هل هو صانعاهما ذاتهما، أعنى الحداد والسراج؟ أليس ذلك هو الذى يعرف كيف يستخدمهما، أعنى الفارس؟
-هذا صحيح كل الصحة.
-ألا يمكننا أن نقول، بوجه عام، إن هذا يصدق على كل الأمور الأخرى؟
-كيف؟
-إن هناك ثلاثة فنون فيما يتعلق بأى شىء: فن استخدامه، وفن صنعه، وفن محاكاته.
-أجل.
-أليس شرف أو جمال أية أداة أو كائن حى أو فعل مرتبطًا بالاستخدام الذى قصدت الطبيعة، أو قصد الصانع، أن يستخدم به هذا الشىء؟
-بلى.
-فلابد إذن أن يكون من يستخدم الأشياء أكثر الناس خبرة بها، وأن يكون فى وسعه أن ينبىء الصانع بالنتائج النافعة أو الضارة التى تترتب على استخدام الأداة التى صنعها. فعازف الناى مثلا يستطيع أن يدلى بمعلومات إلى صانعه عن الناى الذى يستخدمه، وهو الذى يحدد كيفية صنعه، وعلى الصانع أن يطيع إرشاداته.
-بالتأكيد.
-وإذن فأحدهما يعرف الناى ويصف بدقة محاسنه ومساوئه، بينما يتعين على الآخر أن يثق به ويطيع أوامره.
-هذا صحيح.
٦٠٢-وإذن ففيما يتعلق بالآلة نفسها، نجد أن الصانع لا يصل إلا إلى رأى صحيح بشأن كمالها أو رداءتها، وهو يستمد هذا الرأى ممن يعرف، عن طريق التحدث معه والاستماع إلى ما يقوله، على حين أن من يستخدمها هو العارف.

-هذا صحيح.
-ولكن ماذا نقول عن المقلد؟ هل يعرف من التجربة تلك الموضوعات التى يرسمها، ويدرك إن كانت تمثيلا صادقًا أو غير صادق، وهل يتكون لديه رأى صحيح عن طريق اضطراره إلى الاستماع إلى شخص عارف يوضح له كيف ينبغى محاكاة هذا الموضوع؟
-لا هذا ولا ذاك.
-وإذن فلن يكون لديه رأى صحيح، ولا معرفة، بشأن صحة تقليداته أو بطلانها.
-لا أظن.
-وهكذا فإن الفنان المقلد سيكون فى حالة رائعة من العلم بما يبدعه!
-أبدًا، إن العكس هو الصحيح.
-وعلى الرغم من ذلك فسيظل يواصل المحاكاة دون معرفة بما يجعل الشىء صحيحا أو باطلاً، وبالتالى يمكننا أن نتوقع منه أن يقتصر على محاكاة ما يبدو خيرًا للكثرة الجاهلة من الناس.
-أجل، ماذا عساه أن يفعل غير ذلك؟
-وإذن فنحن حتى الآن متفقون إلى حد بعيد على أن المقلد يفتقر إلى أية معرفة تستحق الذكر بما يقلده. فما التقليد إلا نوع من اللهو أو اللعب، وما الشعراء التراجيديون، سواء أكتبوا شعرا للملاحم أم مسرحيات، سوى مقلدين بكل معانى الكلمة.
-بالتأكيد.
-والآن، خبرنى بحق زوس: أليست هذه المحاكاة بعيدة ثلاث مراتب عن الحقيقة؟
-أجل.
-وما هى الملكة التى تؤثر فيها المحاكاة فى الإنسان؟
-ماذا تقصد؟
-سأضرب لك مثلاً يوضح ذلك: إن الشىء لا يبدو عن بعد بنفس الحجم الذى يبدو به عن قرب. أليس كذلك؟
-بلى.
-كما أن نفس الشىء الذى يكون مستقيما خارج الماء، يبدو منكسرا داخله. كذلك فإن الشىء يبدو محدبا أو مقعرا، تبعا للخداع البصرى الذى تحدثه

الألوان. وهكذا فإن كل خلط كهذا إنما يوجد في نفوسنا. وهذا الضعف في طبيعتنا هو الذي يستغله الرسم بالضوء والظل وغيره من أنواع الخداع البارعة، التي يكون لها في نفسنا تأثير أشبه بتأثير السحر

-هذا صحيح.

-ولكن ألم يكتشف علاج لتبديد هذا الخداع، يتمثل في القياس والعد والوزن؟ ألا يؤدي هذا العلاج إلى تخليصنا من سيطرة فروق الظاهرية في الحجم والكم والوزن، بحيث تصبح السيطرة للملكة التي قامت بالعد والقياس والوزن؟

-بالتأكيد.

-وهذا العمل يقوم به العنصر الحاسب أو العاقل في نفسنا؟

-قطعًا.

-ولكن عندما تقوم هذه الملكة بالقياس وتعلن أن بعض الكميات أكبر من البعض الآخر أو أصغر منه أو مساو له، فإنه يبدو أن في الأمر تناقضًا؟

-أجل.

-على أننا قد قلنا إن من المستحيل أن يكون الجزء الواحد من النفس رأيان متناقضان عن الموضوع الواحد[1].

-أجل ، وكنا على حق في ذلك.

٦٠٣-وعلى ذلك فإن الجزء الذي يحكم وفقا للقياس في النفس ينبغي أن يكون مختلفًا عن ذلك الذي لا يحكم وفقا له.

-أجل.

-غير أن الملكة التي تحكم وفقا للقياس هي الجزء الأفضل في النفس.

-بالتأكيد.

-وإذن فما يخالف القياس لابد أن يكون جزءا أخس.

-هذا ضروري.

-هذا هو الرأي الذي كنت أريد الوصول إليه عندما قلت إن الرسم وكل فن قائم على المحاكاة بوجه عام يبعد في عمله عن الحقيقة. وإن الجزء الذي يرتبط به، في طبيعتنا، بعيد بدوره عن الحكمة. وأنه لا يستهدف غرضا شريفا أو صحيحا.

(1) في الكتاب الرابع، ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤١

-هذا صحيح كل الصحة.

-وعلى ذلك، فلما كان الفن القائم على المحاكاة خسيسا مقترنا بخسيسة، فلابد أن تكون الذرية بدورها خسيسة.

-هذا صحيح.

-وهل ينطبق هذا فقط على المحاكاة الموجهة إلى العين، أم يصدق أيضا على المحاكاة الموجهة إلى الأذن، والتى نسميها بالشعر؟

-دعنا لا نقتصر إذن على تشبيه الشعر بالتصوير، ولننظر مباشرة فى ذلك الجزء من الذهن الذى يهيب به شعر المحاكاة، ولنتأمل إن كل هذا الجزء شريفا أم خسيسا.

-لنفعل ذلك.

-فلنتأمل المسألة على هذا النحو: إن شعر المحاكاة يمثل الناس فى أفعالهم الإرادية واللاإرادية، التى يظنون أنفسهم بفضلها سعداء أو أشقياء، ويستسلمون نتيجة لذلك للذة أو الألم. فهل فيه أكثر من هذا؟

-كلا، ليس فيه إلا هذا.

-وهل يكون للإنسان، فى هذه الظروف كلها، ذهن غير منقسم على نفسه، أم يكون فى شقاق مع نفسه، كما كان كذلك فى حالة الإبصار، حين كانت له آراء متعارضة فى نفس الآن حول نفس الموضوعات؟ إننى لأذكر أننا لسنا بحاجة إلى الاتفاق حول هذه المسألة على التخصيص، فقد وافقنا من قبل[1] على هذه المسائل جميعا، واعترفنا بأن نفسنا حافلة بهذا النوع من المتناقضات التى تتداخل فيها فى آن واحد.

-وكنا على حق فى ذلك.

-أجل، لقد كنا على حق، ولكن يبدو لى أن من واجبنا الآن إيضاح نقطة أغفلناها من قبل.

-وما هى؟

-لقد قلنا عندئذ[2] إن الحكيم يتحمل أية ضربة للقدر، كفقدان ابن له أو عزيز لديه برباطة جأش يفتقر إليها بقية الناس.

-أجل.

---

[1] فى الكتاب الرابع، ٤٣٩ وما يليها.

[2] فى الكتاب الثالث، ٣٨٧.

-ولكن هل ينعدم لديه الحزن، أم أنه لا يملك إلا أن يحزن. وإن كان يخفف من هذا الحزن؟

-إن الأمر الثانى هو الأقرب إلى الصواب.

٦٠٤-خبرنى إذن: هل الأرجح أن يقاوم حزنه ويكتمه عندما يكون بين أقرانه أم عندما يكون وحيدا؟

-سيكون أكثر كتمانًا بكثير فى حضور الآخرين.

-أما عندما يكون وحيدا، فلن يضيره أن يقول أو يفعل أشياء كثيرة يخجل أن يراه غيره أو يسمعه وهو يفعلها.

-بالضبط.

-أليس ما يدفعه إلى المقاومة هو العقل ومبدأ القانون فيه، على حين أن ما يحمله على الحزن هو الشعور بالألم ذاته؟

-هذا صحيح.

-ولكن عندما تتجاذب الإنسان قوتان فى اتجاهين متضادين بالنسبة إلى نفس الموضوع، فلابد أن يكون هناك جزآن يعتملان فى نفسه.

-بالتأكيد.

-وأحد هذين الجزأين على استعداد لإطاعة القانون فى كل ما يأمر به.

-ماذا تعنى؟

-أعنى القانون القائل أنه ليس أفضل من تحمل المكاره بأكبر قدر من رباطة الجأش، وعدم الاستسلام للحزن، إذ أن المرء لا يعلم ما فى هذه الأحداث من خير وشر، وهو لن يكسب من الثورة شيئا، والقائل أن الأمور الإنسانية كلها لا تستحق من المرء اهتمامًا، وأن حزننا يحول دون حدوث ما نحن فى أشد الحاجة إليه فى مثل هذه اللحظات.

-وما هو؟

-أعنى تدبر ما حدث، واستعادة قدرتنا على التحكم فى النفس بعد أن يوجه القدر ضربته، كما فى لعبة النرد، وترك العقل يحدد أفضل السبل أمامنا، والكف عن سلوك مسلك الأطفال الذين يصرخون عندما يصيبهم جرح ويضمون إليهم الجزء المجروح، وتعويد النفس أن تهرع دائما لنجدة المريض المحتاج إليها، ونسارع بإنهاضنا من كبوتنا، ومواساة الحزن بلمسة من دوائها الشافى.

-هذا قطعًا أفضل مسلك إزاء ضربات القدر.

-والجزء الأفضل منا هو الذى يسير وفقا للعقل.

-بالتأكيد.

-أما الجزء الذى يذكرنا بشقائنا ويدفعنا إلى الحزن، ولا يشفى غليله منهما، فإنا نستطيع أن نسميه باللامعقول والعقيم والجبان.

-أجل، نستطيع ذلك.

-وهلا يمدنا هذا المبدأ الأخير، أعنى المبدأ الغضبى، بمادة غزيرة متنوعة للمحاكاة، بينما المزاج الحكيم الهادئ لا يسهل محاكاته، لأنه يكاد يكون دائمًا مستقرا على حال واحدة، وحتى إذا قلد فإنه لا يقدر بسهولة، لاسيما إذا كان ذلك أمام جمع صاخب فى مسرح، إذ أن الشعور الذى يحاكى يكون أمرا غير مألوف لهم؟

-بالتأكيد.

٦٠٥-ومن الواضح أيضًا أن الشاعر لا يميل بطبيعته إلى هذا المبدأ العاقل فى النفس، ولا يستطيع إرضاءه بفنه، وذلك إذا أراد كسب شعبية بين الجماهير، وإنما يكون أميل إلى الطابع المنفعل المتقلب الذى تسهل محاكاته.

-هذا واضح.

-وعلى ذلك فإن من حقنا أن نهاجمه الآن ونضعه إلى جانب نظيره الرسام. ذلك لأنه يشبهه فى افتقار إنتاجه إلى الحقيقة، وفى إهابته بذلك الجزء من النفس الذى هو خسيس بدوره، وابتعاده عن الجزء الفاضل منها. هذا هو السبب الأول الذى يبرر لنا حظر دخوله الدولة التى يحكمها قانون صالح، لأنه يثير هذا الجزء الخسيس فى النفس ويغذيه، وبذلك يعرض العقل ذاته للدماء، وكما يحدث فى الدولة عندما تسلم مقاليد أمورها وسلطاتها للأشرار ويقضى فيها على الصالحين، فكذلك يبث الشاعر المقلد فى نفس الفرد حكما فاسدا، إذ يتملق الجزء اللاعاقل، الذى لا يميز الفاضل من الردىء، ويعد الأشياء ذاتها أفضل تارة وأردأ تارة أخرى، ويخلق أشباحا ويقف دائما بعيدا كل البعد عن الحقيقة.

-بالضبط.

-ولكنا لم نذكر بعد أقوى انتقاداتنا : فأكبر عيوب الشعر قدرته على إيقاع الأذى بالأخيار ذاتهم، وهو أذى لا يفلت منه أحد.

-إنه لعيب فادح حقًا، إذا كان للشعر مثل هذا التأثير.

-فلتصغ إلى، وتحكم بنفسك: إن أفضل الناس منا، عندما يستمعون إلى إحدى قصائد هوميروس أو أى شاعر تراجيدى آخر. وهو يصور بطلا يروى أحزانه فى قصيدة مطولة، أو يندب حظه بالعويل وضرب الصدر - أقول إن أفضل الناس منا يشعرون عندئذ باللذة وهم يتابعون العرض متعاطفين معه كل التعاطف، ويعجبون بعبقرية الشاعر الذى يثير فينا على هذا النحو أقوى الأحاسيس.

-أجل، إنى لأعلم ذلك بالتأكيد.

-أما عندما يصيبنا الحزن نحن أنفسنا، فإنك تلاحظ أننا نفخر بالصفة المضادة، أى نحاول أن نعتصم بالصبر والسكينة، واثقين من أن هذا هو المسلك اللائق بالرجال، وأن من الواجب أن نترك للنساء ذلك المسلك الذى قلنا منذ قليل أننا نسلكه فى المسرح.

-هذا صحيح.

-ولكن هل يحق لنا أن نعجب ونتمتع بمرأى شخص يسلك على نحو نخجل منه، بدلا من أن نشعر بالتقزز منه؟

-كلا، ليس هذا أمرًا معقولاً على الإطلاق.

٦٠٦-إنه لا يكون معقولاً بوجه خاص، إذا نظرت إلى المسألة على النحو الآتى:

-على أى نحو؟

-إذا ما أدركت أن ذلك الجزء من نفسنا، الذى حاولنا منذ قليل أن نقمعه بالقوة عندما كنا نحن أنفسنا تعساء - ذلك الجزء الذى يتعطش إلى الدموع، ويهفو إلى التنهد، ويصبو إلى الندب، لأن تكوين هذه الرغبات من طبيعته، هو بعينه الذى يهيب به الشعراء ويستمتعون بتصوره. على حين أن جزأنا الأفضل بطبيعته، الذى لم ينمه العقل والمران، يترك العنان للمبدأ الانفعالى فينا، بحجة أن الألم الذى نتأمله ليس ألمنا، وأنه ليس من المخجل لنا أن نعجب بشخص يدعى أن له خلقا نبيلا فى نواح معينة، وإن يكن حزنه مفرطا، أو أن نشفق عليه. وهكذا تبدو المتعة كسبا خالصا، لا نملك أن نفقده برفض الشعر بأسره والواقع أن القليل من الناس هم الذين يدركون أن المشاعر التى تنتاب الآخرين تنتقل

حتما إليهم هم أنفسهم، ومن ثم فإن الشعور بالألم، الذى تزيده رؤية شقاء الآخرين قوة، يكون من الصعب التحكم فيه عندما يصيبنا نحن[1].

-هذا صحيح كل الصحة.

-ألا يصدق هذا أيضًا على الهزل، مثلما يصدق على الجد؟ ألا يحدث لك عين ما حدث فى حالة الانفعالات الحزينة، عندما تستمع فى تصوير مسرحى أو فى محادثة خاصة إلى هزليات تخجل من أن تعيب عليها إباحيتها؟ إنك عندئذ تطلق العنان لرغبتك فى إثارة الضحك، وهى الرغبة التى كان عقلك يقمعها بدورها، خوفا من أن يسميك الناس مهرجًا، وهكذا تقوى هذه الرغبة فيك عند مشاهدتك للمسرح، حتى تمارس فى أحاديثك الخاصة، دون أن تشعر، مهنة الضحك.

-هذا أمر مؤكد.

-أليس للمحاكاة الشعرية نفس التأثير أيضًا فيما يتعلق بالحب والغضب وجميع الانفعالات السارة والأليمة للنفس، وهى الانفعالات التى يعترف بأنها ترتبك بكل فعل من أفعالنا؟ إن الشعر يغذى الانفعال بدلا من أن يضعفه، ويجعل له الغلبة، مع أن من الواجب قهره إن شاء الناس أن يزدادوا سعادة وفضيلة.

-لا مفر لى من الموافقة على ما تقول.

-وهكذا، يا جلوكون، فإنك إذا صادفت واحدا من المعجبين بهوميروس، وأعلن لك أنه كان معلم اليونان، وأنه ينفع فى تعليم الناس وتنظيم شئونهم، وأن من الواجب الرجوع إليه ودراسته، وتنظيم السلوك وفقًا لنصائحه، فلا بأس من أن نحيى القائلين بهذه الأشياء ونستمع إليهم باحترام، فهم أناس لا يقصدون إلا الخير، على قدر أفهامهم، وعلينا أن نسلم معهم بأن هوميروس كان أول الشعراء التراجيديين وأعظمهم، ومع ذلك فلتكن على ثقة من أننا لا نستطيع أن نقبل فى دولتنا من الشعر إلا ذلك الذى يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس. أما إذا لم تكتف بذلك وسمحت للربة المعسولة بالدخول، أما فى شعر غنائى وإما فى شعر ملاحم، فسوف تغتصب اللذة والألم والسيادة من القانون، ومن المبادئ التى انعقد إجماع الناس على أنها هى الأفضل. ٦٠٧

-هذا صحيح كل الصحة.

---

[1] قارن رأى أرسطو فى علاقة الشعور بالشفقة بالتراجيديا. ومن الملاحظ أن أفلاطون يرى فى هذا الشعور ضررًا، لأنه يبعث الاضطراب فى النفس، على حين أن أرسطو يرى أنه عامل حاسم فى "تطهير" النفس.

-والآن، فما دمنا قد عدنا إلى موضوع الشعر، فسندافع عن رأينا السابق بوجوب طرد مثل هذا الفن الضار من دولتنا، بالقول أن هذا أمر يحتمه العقل، وحتى لا يتهمنا الشاعر بالقسوة والجلافة، فلنقل له أن بين الشعر والفلسفة معركة قديمة العهد. وما أكثر الشواهد على هذا العداء القديم: فلدينا الأبيات التى تتحدث عن "الكلب الذى ينبح ضد سيده"، أو عن "الإنسان المتمكن من فن الثرثرة الجوفاء" أو عن "ذلك الحشد من الرءوس العارفة بكل شىء" أو عن "المفكرين المدققين الذين يرتدون اسمالا بالية"[1]، وغيرها من الأمثلة العديدة التى تشهد بهذا العداء القديم. وعلى الرغم من هذا كله، فلنعلن جهرا بأنه إذا استطاع شعر المحاكاة، الذى يستهدف اللذة، أن يثبت بحجة ما أنه يستطيع أن يحتل مكانه فى الدولة المثلى، فسوف نقابله بكل ترحاب، إذ أننا ما له علينا من سحر، وكل ما فى الأمر أن من الظلم كتمان أمر نؤمن بأنه الحقيقة. ولابد أنك أنت نفسك، أيها الصديق، قد شعرت بسحر الشعر، ولاسيما ما أتى به هوميروس.

-إنه ليسحرنى حقًا.

-وإذن فهل لى أن أقترح إعادة الشعر من المنفى، ولكن بشرط واحد، هو أن يقدم دفاعًا عن نفسه بالطريقة الغنائية أو بأى وزن آخر.

-بالتأكيد.

-كما أننا سنسمح لأنصاره الذين يحبون الشعر وإن لم يكونوا شعراء، بالدفاع عنه نثرا، ليثبتوا لنا أنه لا يقتصر على بعث الشرور فى النفوس، بل إنه من المفيد لنا أن يثبتوا أنه يجمع بين بعث السرور فى النفوس، وبين الفائدة العملية.

-هذا أمر لا شك فيه: فنحن سنكون الرابحين.

٦٠٨-أما إذا لم يستطيعوا إثبات ذلك، أيها الصديق العزيز، فسوف نفعل كالمحبين الذين يعلمون أن حبهم لا فائدة منه، فيفترقون رغما عنهم، ولكنهم يفترقون على أية حال. فنحن بدورنا نحب الشعر على هذا النحو، وهو حب ولدته فينا النظم السائدة بيننا، ونحن على استعداد تام للاعتراف بفضله وباقترابه من الحقيقة، ولكنه ما دام عاجزا عن تبرير نفسه أمامنا، فسوف نردد، كلما استمعنا إليه، تلك الحجج التى ذكرناها من قبل حتى نتخذها تعويذة ضد سحره،

---

[1] أبيات شعرية مجهولة المصدر. وعلى أية حال فإن هجوم الفلاسفة على الشعراء ظاهرة قديمة العهد ترجع إلى أيام هرقليطس واكسنوفان، أما هجوم الشعراء على الفلاسفة فلا تعرف له أمثلة محددة.

ونتجنب العودة إلى ذلك الانفعال الذى كان يخلب ألبابنا فى صبانا، والذى يعجز معظم الناس عن التخلص منه، وهكذا سنردد أن مثل هذا الشعر لا يستحق أن يعد مقتربًا من الحقيقة، وليس جديرًا بحماستنا، وإنما ينبغى ونحن نستمع إليه أن نحذره، وأن نخشى على النظام المستتب فى نفوسنا، وأن نتوخى أخيرًا مراعاة ما قلناه عن الشعر.

-إننى متفق معك كل الاتفاق.

-أجل يا صديقى جلوكون، فالأمر خطير حقًا، وهو أخطر مما يتصوره معظم الناس. فعليه يتوقف تحول الإنسان إلى الخير أو إلى الشر، ومن هنا فإن من واجبنا أن نقاوم إغراء الشعر، مثلما نقاوم إغراء المال أو الجاه أو الشهرة، إذا ما حضّنا على إغفال العدالة والفضيلة.

-إننى مقتنع بحجتك، وأظن أن أى شخص غيرى سيقتنع بها بدوره.

خلود النفس

ومع ذلك ، فإننا لم نتحدث حتى الآن عن أعظم مثوبة وأكبر مكافأة تنالها الفضيلة.

-إن كان ثمة مكافأة أو مثوبة أعظم مما ذكرت، فلابد أنها هائلة حقا.

-وما هو الشىء الهائل الذى يمكن أن يقع فى فترة قصيرة كهذه؟ ذلك لأن عمرنا كله، بالقياس إلى مجموع الزمان، قصير جدًا من الميلاد حتى الشيخوخة.

-أجل، إنه لا يكاد يكون شيئا.

-ولكن، أليس الأجدر بالكائن الخالد أن يكرس من الاهتمام للزمان كله، أو الأزلية، أكثر مما يكرسه لهذا العمر القصير؟

-بالتأكيد، ولكن ما الذى تعنيه من هذا؟

-ألا تدرك أن نفسنا خالدة وأنها لا تفنى أبدًا؟

فنظر إلى فى دهشة، وقال : كلا، بحق السماء، ولكن أتستطيع أن تثبت ذلك؟[1].

---

[1] يلاحظ أن دهشة جلوكون فى هذا الصدد أمر غير طبيعى، إذ أنه كان على صلة بالأوساط الأورفية والفيثاغورية التى كان مبدأ خلود النفس شائعا فيها.

فقلت : ينبغى أن أكون قادرًا على ذلك، وكذلك أنت ، فليس هذا بالأمر العسير.

-إنه لعسير بالنسبة إلى، ولكنى أود أن أستمع إلى حجتك فى هذا الموضوع الذى ذكرت إنه هين إلى هذا الحد.

-اصغ إلى إذن.

-إننى مصغ.

-ألا تعترف بأن هناك خيرا وشرا؟

-بلى.

-ولكن، هل تتفق معى على أن العنصر الذى يفسد ويدمر هو الشر، وذلك الذى يحفظ ويقوم هو الخير؟

-أجل.

-ألا تعتقد أيضًا أن لكل شيء خيرا وشرا، كالرمد مثلا بالنسبة إلى العين، والمرض بالنسبة إلى الجسم عامة، والتسوس للقمح، والتآكل للخشب، والصدأ للحديد والنحاس، أى أن لكل شيء بالطبيعة شره أو مرضه؟

-أجل.

٦٠٩-ألا تعترف أيضًا بأن أى شيء يصاب بهذه الآفات يغدو شرا، ويدب فيه الانحلال والفساد آخر الأمر؟

-هذا صحيح.

-وعلى ذلك فإن ما يفنى كل كائن هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة، وهو العنصر الخسيس فيه. ولو لم يؤد هذا الشر إلى إفنائه لما قدر على ذلك شيء غيره، إذ لا يخشى أحد من أن يفنى أى شيء بفعل الخير، أو بفعل ما ليس خيرا ولا شرا.

-كلا بالتأكيد.

-فإذا ما وجدنا فى الطبيعة كائنا له شر يجعله سيئا، دون أن يكون قادرا على بعث الانحلال والفناء فيه، ألا يكون فى ذلك ما يجعلنا على ثقة من أن مثل هذا الكائن لا يمكن أن يفنى؟

-يبدو أن الأمر كذلك.

-حسن. أليس هناك شر يفسد النفس؟

-بلى، هناك كل الشرور التى ذكرناها من قبل: الظلم، والإفراط والجبن، والجهل[1].

-ولكن ، هل يؤدى واحد من هذه الشرور إلى القضاء عليها؟ لتحذر هنا الوقوع فى خطأ الاعتقاد بأن ضبط الظالم والأحمق متلبسا بجرمه يؤدى إلى فنائه نتيجة لظلمه، الذى هو شر فى نفسه. وإنما الأصح أن تنظر إلى المسألة على هذا النحو : فمن الصحيح، بالنسبة إلى الجسم، أن الشر المادى، أى المرض، يتلفه ويدمره حتى لا يعود بعد جسما، كما أن جميع الأشياء الأخرى التى ضربنا لها أمثلة تفسد نتيجة للشر الكامن والمستقر فيها، والذى يقضى عليها. أليس هذا صحيحا؟

-بلى.

-فلنتأمل النفس على النحو ذاته. أتعتقد أن الظلم، وغيره من الرذائل، عندما يستقر فيها، يبددها ويفسدها حتى يفصلها عن الجسم ويفضى بها إلى الموت؟

-كلا، بالتأكيد.

-ومع ذلك فالعاقل لا يقبل القول إن الشر الخارجى يستطيع القضاء على شىء لا تستطيع طبيعته ذاتها القضاء عليه.

-هذا صحيح.

٦١٠-فلتلاحظ يا جلوكون أن صفة الفساد فى الطعام، سواء أكانت تعفنا أم تحللا أم شيئا آخر، ليست هى ذاتها التى تؤدى فى نظرنا إلى موت الجسم، وإنما ينبغى أن يكون الطعام قد أحدث حالة سيئة فى الجسم ذاته حتى نستطيع أن نقول إن الجسم قد قضى عليه نتيجة لحالته المرضية الخاصة، التى سببها الطعام الفاسد. ولكنا لا نقول أبدًا أن الجسم، الذى له طبيعته الخاصة، يفنى نتيجة لفساد الأطعمة، التى لها طبيعة أخرى، ما لم يولد هذا الشر الخارجى فيه شرا داخليًا خاصًا به.

-هذا صحيح كل الصحة.

---

[1] يلاحظ أن هذه الشرور أو الآفات هى أضداد الفضائل الرئيسية الأربع، وهى بنفس الترتيب العدالة، والاعتدال، والشجاعة، والحكمة أو المعرفة.

-ولهذا السبب عينه، فإن مرض الجسم إن لم يولد فـي النفس مرضا للنفس، فلن يؤدى أبدا إلى فناء النفس عن طريق شر خارج عنها. دون تدخل من الشر الخاص بها، أو إلى فناء أحدهما بالشر الموجود فى الآخر.
-هذا كلام معقول.
-وعلى ذلك فعلينا إما أن نفند هذه الحجة ونثبت بطلانها، وإما أن نحذر القول - ما دامت لم تفند - بأن الحمى، أو أى مرض آخر، أو حتى قتل الجسم وتمزيقه إربًا إربًا، كفيل بإفناء النفس، إلا إذا ثبت أن الجسم قد جعل النفس أردأ وأخس. ومن واجبنا ألا نسمح لأحد بالقول إن النفس أو أى شىء آخر تفنى لمجرد إصابة شىء خارج عنها بالشر الخاص به.

فقال : من المؤكد أن أحدا لن يستطيع أن يثبت أن الموت يجعل نفوس الموتى أكثر شرا.
-ولكن إذا جرؤ أحد على تحدى حجتنا، وحاول التهرب من النتيجة القائلة إن النفوس خالدة بالقول إن من يموت يغدو أظلم وأخس، فسوف نرد عليه قائلين إنه لو كان على صواب لكان الشر نوعًا من المرض الفتاك القادر على قتل من يصاب به، بسرعة أو ببطء تبعًا لمقدار ظلمه، مع أن الواقع هو أن الظلم مناسبة للموت، الذى تسببه بالفعل تلك العقوبة التى تنزل بالظالم جزاء على أفعاله.

فقال : أجل : فلو كان الأمر كما يزعمون، لما كان الشر شيئا فظيعًا بحق، إذ أن موت الظالم يضع على الفور حدا لمتاعبه. ولكنى أعتقد أن العكس هو الصحيح، وأن الظلم يؤدى إلى موت الآخرين، إذا ما استطاع ذلك، وبقاء الظالم نفسه حيا، بل مليئا بالحيوية، وبهذا يكون الظلم بعيدا كل البعد عن أن يكون علة للموت.
-إنك لعلى صواب. ذلك لأنه إذا كان الشر والانحطاط المتعلق بالنفس ذاتها عاجزا عن القضاء عليها، أو إفنائها، فمن العسير أن يتمكن الشر الذى هو بطبيعته مهيأ للقضاء على جوهر آخر، من إفناء النفس. أو أى شىء آخر عدا ذلك الذى يرتبط به.
-أجل، هذا أمر عسير حقا.

٦١١-ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها. فواضح أنها لابد أن تكون شيئا موجودا على الدوام، وبالتالى شيئا خالدا.
-هذا ضرورى.

-وإذن فلنعد هذه المسألة منتهية[1]. وإذا كانت كذلك فلابد أن يكون عدد النفوس الموجود واحدا لا يتغير. وما دامت لا تفنى، فإن عددها لا ينقص، كما أنها لا تزيد، لأن الزيادة في الخالد ينبغي أن تأتى من الفاني، وعندئذ ينتهى الأمر بالأشياء جميعًا إلى أن تكون خالدة.

-هذا صحيح.

-وهو أمر ينبغي ألا نعترف به، لأن العقل يأباه. كذلك ينبغي ألا ننظر إلى النفس، في طبيعتها الحقة، على أنها حافلة بالتنوع والتغير وفي شقاق مع ذاتها على الدوام.

-ماذا تعنى؟

-أعنى أن من العسير أن يكون الكائن خالدا، إن كان مؤلفا من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملا، كما أوضحنا من قبل في صدد النفس.

-هذا محال قطعا.

-فالنفس إذن خالدة، وهذا أمر ينبغي أن نعترف به بناء على الحجة التي ذكرناها الآن، فضلا عن غيرها من الحجج. أما إذا شئنا أن نعرف ما هي طبيعتها الحقة، فمن الواجب أن ننظر إليها، لا كما نفعل الآن، في حالة الانحطاط التي أدى إليها اتحادها مع الجسم وغيره من الشوائب، وإنما الواجب تأملها بإمعان، على ما هي عليه، بأعين الروح، وهي خالصة لا تشوبها شائبة. عندئذ سنراها أجمل إلى حد لا متناه، ونميز بمزيد من الوضوح بين صفات العدالة والظلم وكل ما تحدثنا عنه من الأمور. فما قلناه عن النفس يصدق على حالتها الراهنة، التي رأيناها فيها على حال تماثل حال جلوكوس Glaucus[2] إله البحر، الذي لا يمكن أن تعرف صورته الأصلية الحقة، لأن الأمواج قد حطمت أو شوهت أجزاء من جسمه، بينما أضيفت إليه أجزاء أخرى نمت من العشب والصخور والقواقع، حتى غدا أقرب إلى الحيوان الممسوخ منه إلى ذاته الحقة. هكذا

---

[1] ليس من الصعب أن ندرك أن حجة أفلاطون السابق ضعيفة إلى حد بعيد، لأنه لا يقام فيها برهانا حاسما على أن الشر الموجود في النفس لا يقضي عليها.

[2] كان في الأصل بحارًا تغذى من عشب رأى الأسماك تأكله، فأصابه مس من الخبل وقذف بنفسه في الماء، ثم أصبح إلها للبحر، وأخذ يطوف الشواطئ والجزر نادبا حظه لأنه لا يستطيع أن يموت. وتصوره الأعمال الفنية اليونانية في صورة عجوز له ذيل سمكة، وقد غطى صدره بالأعشاب البحرية والقواقع.

الحقة. هكذا تبدى لنا النفس وقد أصبحت شوهاء بما لا حصر له من الشرور. كلا، ليس هذا، يا جلوكون، هو ما يبغى أن نتأمله.

-ماذا إذن؟

-ينبغى أن نتأمل حب النفس للحكمة. فلنتأمل الموضوعات التى تؤثر فيها، وتلك التى تتصل بها، بفضل وجود عنصر أزلى خالد. قريب من الألوهية فيها، ٦١٢ ولنتأمل ماذا تغدو عليه عندما تنصرف بكليتها إلى هذا النوع من الموضوعات، وتدفعها حماستها إلى الخروج من ذلك البحر الذى تغوص فيه الآن، وتنفض عنها القواقع والقشور التى تراكمت عليها، والتى كونت حولها طبقة سميكة من الطين والحجارة، لأنها كانت تجد سعادتها فى التمتع بغذاء الأرض، كما يسميه الناس. عندئذ نرى النفس فى طبيعتها الحقة، ونعلم إن كانت بسيطة أم مركبة، وندرك مم تتكون وعلى أى نحو هى. أما الآن فحسبنا أننا قد أوضحنا بما فيه الكفاية، على ما أعتقد، ما يطرأ عليها فى الحياة الراهنة من تأثيرات ومن أحوال.

-أجل، لقد أوضحنا هذا بجلاء.

-ها نحن أولاء قد حققنا شروط البرهان، ولكنا لم نذكر شيئا عن تلك المكاسب والتكريمات التى قلت أن هوميروس وهزيود يعدان بها من يمارس العدالة، وإن كنا أوضحنا أن العدالة فى ذاتها أفضل شىء للنفس منظورا إليها فى طبيعتها الحقة، وأن على النفس أن تستهدف العدالة دائمًا، سواء أكانت تملك أو لا تملك خاتم "جيجز" ومعه قلنسوة "هاديس"[1].

-هذا صحيح كل الصحة.

-وإذن فلن يعترض علينا أحد إذا ما بدأنا نعدد، إلى جانب المزايا السابقة، المزايا التى تكتسبها النفس من الآلهة والناس بفضل العدالة والفضيلة بوجه عام، سواء خلال الحياة وبعد الممات.

-لا يمكن بالطبع أن يوجه إلينا أى اعتراض.

-أتود أن تسدد لى الدين الذى أقرضتك إياه خلال المناقشة؟

-وما هو؟

هى طاقية الإخفاء" الأسطورية المشهورة، وقد ورد ذكرها فى الإليادة وأعمال أدبية أخرى. وأسطورة الخاتم شبيهة بأسطورة خاتم سليمان، والأمران معًا يرمزان الى القوة والسلطان المطلق

-لقد سلمت لك بأن العادل يمكن أن يبدو ظالما، والظالم عادلا، لأنك كنت ترى أنه حتى لو كان من المستحيل خداع الآلهة والناس فى هذا الصدد، فمن الواجب التسليم بذلك جدلا، حتى يتسنى إصدار حكم على العدالة فى ذاتها والظلم فى ذاته[1]. ألا تذكر ذلك؟

-أننى أكون مخطئا لو لم أتذكر.

-والآن وقد أتممنا البت فى هذه المسألة، فإنى أطلب إليك ثانية، باسم العدالة، أن تأخذ معى بالرأى السائد لدى الناس والآلهة، حتى تسترد العدالة ذلك التقدير الذى تستمده من سمعتها الطيبة، والذى تضيفه على أنصارها من الناس، بعد أن ثبت أنها تجلب لهم النفع المستمد من حقيقة الفضيلة، ولا تخيب أبدًا ظن أنصارها المخلصين.

-إن هذا لمطلب عادل.

-وإذن فسوف تسلم معى، أولاً، بالمسألة الآتية: إن الآلهة على الأقل لا ينخدعون فيما يكونه هذان النوعان من الناس.

-سأسلم لك بهذا.

-فإذا لم يكن الآلهة يخدعون فى ذلك، فإنهم يحبون العادلين ويكرهون الظالمين، كما اتفقنا فى البداية.

-هذا صحيح.

٦١٣-ألا ترى أن ذلك الذى تحبه الآلهة يحق له أن يتوقع من الآلهة أن يمنحوه كل ما لديهم، وبأوفر قدر ممكن، ألا ما قد يكون فيه من الشر الناجم عن أخطاء ارتكبت فى حياة سابقة؟

-بالتأكيد.

-وعلى ذلك فمن واجبنا أن نعتقد، بالنسبة إلى العادل، أنه إذا كان يعانى الفقر أو المرض أو أى شر آخر، فلابد أن تعود الأمور فى النهاية عليه بالخير فى حياته أو بعد مماته: ذلك لأن الآلهة لن تنسى أبدًا ذلك الذى يتوخى العدل، ويمارس الفضيلة حتى يقترب من الله بقدر ما يتسنى ذلك لإنسان[2].

-كلا، إنها قطعا لن تتجاهل إنسانا يتشبه بها.

---

[1] يشير أفلاطون هنا إلى الكتاب الثانى، ٣٦١، ٣٦٧، حيث كان الحديث يدور بينه وبين جلوكون وأديمانتوس

[2] من المبادئ الأساسية للأخلاق الأفلاطونية أن التشبه بالله هو أسمى غايات الحياة البشرية.

-أليس لنا أن نفترض عكس هذا بالنسبة إلى الظالم؟
-بالتأكيد.
-هذه إذن هي المكاسب التي تعود على العادل من الآلهة.
-هذا ما أعتقد.
-فما الذي تتلقاه الآلهة من الناس؟ إذا نظرنا إلى الأمور في حقيقتها، لوجدنا أن الشرير الذكي أشبه بالعداء الذي يجري سريعا في النصف الأول من السباق، ولكنه يتخاذل قبل بلوغ الهدف: فهو سريع في البداية، ولكن الأمر ينتهي به إلى الخذلان، ويعود في النهاية بخفي حنين. أما الجائزة فلا ينالها إلا العداء السليم الذي يثابر حتى النهاية. ألا يكون الأمر على هذا النحو في حالة العادل، الذي يحرز النصر قرب نهاية السباق في أي فعل أو معاملة مع الناس، ويفوز بالسمعة الطيبة، وينال ما لدى الناس من الجوائز؟
-هذا صحيح.
-وإذن فسوف تعترف الآن بأن لي الحق في أن أصف العادلين بما سبق أن قلته أنت عن الظالمين. ففي اعتقادي أن العادلين، إذا ما بلغوا سن النضج، كان في وسعهم إذا شاءوا أن يبلغوا مركز التكريم في دولتهم، وأن يختاروا من النساء من يشاءون ويزوجوا أبناءهم ممن يشاءون، وغير ذلك مما قلته أنت عن الآخرين. أما الظالمون، فعلى الرغم من أنهم قد يظلون يخدعون الناس في شبابهم، فإن معظمهم يكشفون ويضبطون عند نهاية حياتهم، وتنزل عليهم اللعنات، في شيخوختهم، من مواطنيهم ومن الغرباء معا، وينالون من الأذى ومن العذاب ما لا حصر له، وما لا حاجة بي إلى تكراره. أتقرني على هذا كله؟
-أجل، إن ما تقول هو الصواب.

أسطورة "ار"

-هذه إذن هي المكاسب التي تمنحها الآلهة والناس للعادلين في حياتهم الراهنة، فضلا عن المزايا الأخرى التي تجلبها العدالة بذاتها.
-إنها لمزايا رائعة مؤكدة حقًا.
-غير أن هذه ليست شيئا مذكورا، لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف، بالقياس إلى الجزاء الذي ينتظر العادل والظالم بعد الموت. وهذا أمر ينبغي الكلام عنه الآن، حتى نعطي كلا منهما ما تعطيه أياه المناقشة من حق.

-تكلم، فقليلة هي الأمور التي أتلهف على سماعها بقدر ما أتلهف على سماع رأيك في هذا الموضوع.

-إن قصتي لن تكون أبدًا مثل القصة التي يرويها أوديسيوس لألكينوس[1]، بل إن بطلها رجل شجاع هو "أر"، ابن أرمينيوس Armenius، وهو من مواطني بامفيليا Pamphylia[2]. فقد قتل "أر" في الحرب، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنقل إلى بيته، وبينما كانوا يهمون بدفنه بعد يومين، إذ به ينهض حيا وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقين ما رآه في العالم الآخر.

قال لهم إن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانا رائعًا، به فتحتان متجاورتان في الأرض، تقابلهما فتحتان أخريان في السماء، وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أنه يتوجهوا إلى الطريق الأيمن الصاعد إلى السماء، بعد أن يعلقوا على صدورهم إشارات بالحكم الصادر عليهم. أما الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدي إلى أسفل، يحملون على ظهورهم أدلة على ذنوبهم[3]. وعندما اقترب "ار" نفسه أخبره القضاة بأن عليه أن يحمل أنباء العالم الآخر إلى البشر، وأن يسمع الآن ويلاحظ ما كان يجري في ذلك المكان. وهكذا رأى النفوس التي حكم عليها وهي تغادر المكان من خلال فتحة مؤدية إلى السماء وأخرى مؤدية إلى الأرض. أما الفتحتان الأخريان فكانت تمر منهما نفوس صاعدة من الأرض، وقد بدا عليها الإرهاق وإعياء السفر، وأخريات هابطة من السماء نظيفة نقية. وكان السرور يبدو على كل جماعة، وكأنها آتية من رحلة طويلة، وهي تنصرف إلى المروج حيث تحط رحالها كحجاج مقبلين على عيد. وكان الأصدقاء يحيون بعضهم بعضا. وأخذت النفوس الآتية من الأرض تسأل الأخريات عما رأته في السماء، وتلك الآتية من السماء تسأل عما في الأرض. وكان البعض يبكون وهم

---

[1] هذه القصة تمثل الكتب الأربعة من ٩ إلى ١٢ من الأوديسية، ويضرب بها المثل في الطول.

[2] في محاورات "فيدروس" و"جورجياس" و"فيدون" يقدم أفلاطون أساطير أخرى تدور حول موضوع مصير النفوس في العالم الآخر.

[3] يلاحظ في هذا النص قوة تأثير النحلة الأورفية والفيثاغورية في تفكير أفلاطون، وبالتالي ظهور أفكار شرقية واضحة عن العالم الآخر، وعن الحساب والثواب والعقاب والطريق الأيمن والأيسر، ومعاقبة السيئة ومثوبة الحسنة بعشرة أمثالها (في٦١٥).

يروون في أسف كل ما رواه وعانوه في رحلتهم تحت الأرض، وهي الرحلة التي دامت ألف سنة، على حين تحدث غيرهم عن نعيم السماء وجمالها الذى لم تر مثله عين. ولقد كان ما رووه يا جلوكون، أعظم من أن يوصف، ولكنى سأجمله لك.

فلقاء كل ذنب ارتكبه أى إنسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب، أى مرة كل مائة عام، وهي المدة التى لا يتعداها عمر الإنسان، حتى يكون العقاب على كل ذنب عشرة أمثال هذا الذنب. وهكذا فإن كل من أدينوا لقتلهم أو استرقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم في السلاح، أو كل من اشترك في أى نوع آخر من المظالم، يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب. أما الأفعال الصالحة والمسلك العادل التقى، فتثاب بنفس المقدار. وأما الأطفال الذين يولدون أمواتا أو لا يعيشون إلا فترة قصيرة، فقد قال عنهم أشياء أخرى لا داعى هنا لذكرها.

أما جزاء تكريم الآلهة والآباء، أو الجحود والكفر بهم، وكذلك قتل الأنفس، فكان أعظم من ذلك. ولقد تصادف أثناء وجوده أن سألت نفس نفسا أخرى: "أين أردياوس Ardiaeus العظيم" وكان أردياوس هذا طاغية في إحدى مدن بامفيليا قبل ألف سنة من ذلك التاريخ، وقيل إن من بين مظالمه قتل أبيه العجوز وأخيه الأكبر منه سنا. فكان الجواب: أنه لم يأت هنا بعد، ولن يأتى أبدا. ولقد كان مرآه من أشد ما رأينا هولا. فعندما انتهت مدة عقوبتنا، واقتربنا من باب الجحيم، وأخذنا نتأهب للصعود إلى أعلى، لمحنا أردياوس هذا فجأة، ومعه آخرون. وكان معظمهم طغاة، ولكن كان بعضهم أفرادا ارتكبوا آثاما جسيمة، وكانوا يظنون أنهم سيصعدون إلى أعلى، غير أن الباب أوصد في وجوههم، وكان يصدر عنه صرير هائل كلما حاول الصعود واحد من أولئك الذين كان إثمهم مستعصيا، أو لم يكفروا عنه تكفيرا تاما بعد. عندئذ كان بعض الرجال الغلاظ الشداد، الذين كانوا يقفون على مقربة من الباب، ويعرفون معنى صريره هذا، يقبضون على البعض منهم ويمضون بهم بعيدا، أما أردياوس ٦١٦ والآخرون فقد قيدوا أيديهم وأرجلهم وأعناقهم بالأغلال، وأخذوا يطرحونهم أرضًا ويضربونهم بالسياط. ثم جروهم على طول الطريق، وهم يوخزون أبدانهم بالأشواك، ويروون لكل من مر بهم ما فعله أولئك، وينبؤنهم بأنهم سيصلون نار "تارتاروس Tartarus (الجحيم): وهنا ذكر "ار" أنهم، مع كل ما مروا به من

أهوال لا توصف، فإن شيئا منها لم يكن يعدل الرعب الذى كان يحس به كل شخص وهو يقترب من الباب، خشية أن يصدر عن الباب ذلك الصرير. وهكذا كان العقاب والجزاء، أما الثواب فكان معادلا له ، ولكن فى الجانب المضاد.

وبعد أن كانت كل جماعة تقضى فى الروض سبعة أيام، كان عليها أن تشد رحالها فى اليوم الثامن وتواصل سفرتها. وبعد أربعة أيام من هذه السفرة، تصل إلى مكان تستطيع أن ترى منه شعاعا مستقيمًا من النور، أشبه بالعمود، يمتد من أعلى عبر السماوات والأرض، وهو أشبه ما يكون بقوس قزح، وإن يكن ألمع منه وأنصع. هناك كانوا يأتون بعد مسيرة يوم، فيرون فى وسط النور أطراف أغلال السماء ممتدة منها. ذلك لأن هذا النور يربط بين السماوات، ويجمع بين كل جرم يدور، وكأنه حبال سفينة حربية[1].

ومن الأطراف يمتد محور "الضرورة"، الذى تلف حوله كل الدورات[2]. أما عمود المحور وخطافه فمن الماس، والحلقة كانت من الماس ومواد أخرى[3]. وكان شكل الحلقة على هذا النحو : فقد كانت فى شكلها أشبه بحلقة عادية، ولكن ينبغى، من وصف "أر" لها، أن نتخيلها حلقة كبيرة، باطنها مفرغ تماما، وفى داخلها حلقة ثانية أصغر، ثم ثالثة ورابعة وأربع أخريات، كل منها داخلة فى الأخرى وكأنها طاقم من الأوانى. وهكذا كان مجموع هذه الحلقات ثمانية، كل منها فى داخل الأخرى، وقد ظهرت حوافها فى الخارج وكأنها دوائر، تكون كلها سطحا متصلا واحدا لحلقة واحدة حول العمود، الذى يخترقها كلها حتى مركز الثامنة منها. وأعرض الدوائر هى تلك التى تكون حافة أولى الحلقات وأبعدها (وهى النجوم الثوابت). وتليها فى العرض السادسة (الزهرة) ثم الرابعة (المريخ) ثم الثامنة (القمر)، وتليها السابعة (الشمس) ثم الخامسة (عطارد) والثالثة

---

[1] المقصود بهذا التشبيه إن شعاع النور (الذى ربما كان يرمز إلى المجرة المنظورة الكبرى فى السماء) هو محور ارتكاز الكون، شأنه شأن مراسى السفينة الحربية.

[2] يرى "ريفو Rivaud" أن أفلاطون لا يصف فى هذه الصورة السماء الحقيقية وإنما يضع انموذجا لآلة تصور حركات الأجرام السماوية، أى أن المقصود هنا هو التعليم وتقريب الأمور إلى الأذهان فحسب. فليس لنا فى رأيه أن نبحث عن مقابل فى السماء لكل من تفاصيل هذه الصورة وأجزائها، على الرغم من أن أفلاطون ينتقل دائما من أنموذجه الخيالى إلى السماء الحقيقية فيزيد بذلك من حيرة القارئ.

[3] لم يكن أفلاطون أول من أدرك أن القمر يستمد نوره من الشمس، بل سبقه إلى ذلك الفيلسوف أناكسيمنس.

(المشترى)، وأضيقها كلها هى الثانية (زحل). وكانت حافة أوسع الحلقات (وهى ٦١٧ النجوم الثوابت) مرصعة، وألمعها هى السابعة (الشمس) أما الثامنة (القمر) فيضيئها نور منعكس من السابعة[1]، والثانية والخامسة (زحل وعطارد) متشابهتان وأكثر اصفرارا. والثالثة (المشترى) أكثرها نصاعة. والرابعة (المريخ) ميالة إلى الحمرة. والسادسة (الزهرة) هى الثانية فى النصاعة. وكان المحور يدور كله فى حركة واحدة، ولكن الدوائر السبع الداخلية كانت تدور، داخل الكل أثناء دورانه، فى حركة بطيئة في الاتجاه المضاد[2]. وكان أسرعها فى الحركة ثامنها (القمر)، ويليه فى السرعة السابع والسادس والخامس (الشمس والزهرة وعطارد) وكلها تتحرك معا. ويلى ذلك الرابع (المريخ). وكانت حركته أشبه بدوران مضاد،[3] ثم الثالث ١٠ المشترى)، وابطؤها كلها الثانى (زحل). وكان المحور يدور على حجر الضرورة. وعلى كل حلقة وقفت إحدى عرائس البحر، تدور بصوتها مع الحلقات، ويصدر عنها صوت واحد، بحيث كان الثمانية معا يكونون توافقا واحدا[4]. وكانت تجلس حول المحور، على مسافات متساوية، البنات الثلاث للضرورة، كل منها على عرشها، وقد ارتدين ملابس بيضاء، وازدانت رؤوسهن بالأكاليل. وكانت الثلاثة، وهى لاخسيس Lacheses وكلوثو Clutho وأتروبوس Atropos تغنين على أنغام العرائس: الأولى تغنى على الماضى، والثانية على الحاضر والثالثة على المستقبل. وكانت كلوثو تضع يدها اليمنى من آن لآخر على الحافة الخارجية للمحور، وتساعد على إدارته، على حين كانت اتروبوس تدير الحلقات الداخلية بيدها اليسرى على نفس المحور، ولاخيسيس تقبض على الداخلية والخارجية بيدها هذه وتلك.

وكان على النفوس بمجرد مجيئها أن تمثل أمام لاخيسيس، ثم أتى رسول رتبها بانتظام، وبعد أن أخذ من حجر لاخيسيس عددا من أوراق النصيب ونماذج للحياة، ارتقى منصة عالية وقال:

---

(١) من الجائز أن الماس رمز للنور اللامع فى السماء.

(٢) الحركة المضادة هى الحركة الظاهرية للكواكب من الغرب إلى الشرق، وحركتها تبدو مضادة بالقياس إلى النجوم الثوابت.

(٣) أو بحركة راجعة، لأنه بطىء فيبدو راجعا أو سائرا فى الاتجاه المضاد بالنسبة إلى الكواكب التى هى بطبيعتها أسرع دورانا منه.

(٤) نظرية انسجام الأفلام الفيثاغورية.

"اسمعوا كلمة لاخيسيس، ابنة الضرورة. أيتها النفوس الفانية، سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية، تنتهي بالموت. إنكم لن تجدوا جنيا يختاركم كيفما اتفق، بل أنكم أنتم الذين ستختارون جنيكم[1]. فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة. أما الفضيلة فلا تعرف سيدا : فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها"[2].

٦١٨ وبعد أن ألقى الرسول هذه الكلمات، ألقى أوراق الحظ بينهم جميعًا دون تمييز، فأخذ كل منهم الورقة التى سقطت تحت أقدامه، وأظهر الرقم الذى سحبه. وكان "أر" هو الوحيد الذى لم يسمح له بذلك. ثم وضع الرسول أمامهم على الأرض نماذج الحياة، التى كان عددها يفوق كثيرا عدد النفوس الحاضرة. وكانت هذه النماذج من أنواع شتى: فهى تشمل جميع الأحوال الممكنة للحياة الحيوانية والحياة البشرية. فكانت منها حياة الطغاة، الذين يظل بعضهم محتفظا بجبروته حتى النهاية، بينما تدمر حياة البعض الآخر قبل أن ينتهى أجله، وتنتهى بالفقر والتشرد والاستجداء. وكانت منها أناس اشتهروا بجمال الصورة وبالقوة ومتانة البنيان، أو بكرم المولد وعراقة الأصل. كما كانت منها حياة ناس مجهولين، وحياة نساء متنوعة على نفس النحو. كل هذه الصفات كانت تتجمع سويا على نحو متباين، ويضاف إليها الغنى أو الفقر، والصحة أو المرض، أو ما بين هذا وذاك. ولكن لم يكن فى أية حياة من هذه أى شىء يحدد حالة النفس، إذ أن تغير حالتها باختيارها هذه الحياة أو تلك.

هذه، يا عزيزى جلوكون، هى فى رأيى اللحظة الحاسمة التى يتقرر بها مصير الإنسان. ولهذا السبب عينه كان على كل منا أن يتخلى عن أية دراسة أخرى، ويقتصر على بحث الطريقة التى يهتدى بها إلى شخص[3] يكتسب منه

---

[1] كان هناك اعتقاد شائع بأن لكل فرد جنيا يختاره، وأن مصير الفرد يتحدد تبعا لنوع الجنى الذى يختاره. أما أفلاطون فيعكس الآية، ويرى أن الفرد هو الذى يختار جنيه، أى هو الذى يتحكم فى مصيره، فالفكرة هنا، كما فى بقية الفقرة، دفاع عن حرية الإنسان فى الحياة.

[2] أصبحت هذه العبارة شعارا لأنصار حرية الإرادة فى أوائل العصر المسيحى.

[3] هذه العبارة تفسد تأثير كلمات أفلاطون الرائعة السابقة: "اللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها". ذلك لأنه بينما أكد حرية كل إنسان فى الاختيار وفى تقرير مصيره بنفسه، يعود هنا فيجعل الفرد

المعرفة الكفيلة بتمكينه من التمييز بين حياة الخير وحياة الشر، ومن اختيار أفضل ما يتسنى له فى كل الأحوال، مقدرا ما للصفات التى عددناها من تأثير على الفضيلة فى الحياة، عن طريق تجمعها أو تفرقها. فعليه أن يعرف منه التأثير النافع أو الضار الذى يعود به الجمال مقترنا بالغنى أو الفقر، وبهذه الحالة للنفس أو تلك، والنتائج التى تجلبها عراقة الأصل أو وضاعته، والمركز العام أو الخاص، والقوة أو الضعف، وسرعة البديهة أو بطؤها، وأية صفة أخرى، فطرية أو مكتسبة، للذهن. وإذ يستخلص النتائج المترتبة على هذه التقديرات كلها، فإنه يستطيع أن ٦١٩ يختار بين الحياة الضالة والحياة الفاضلة من حيث هى تزيد النفس ظلما أو عدلا. أما كل ما عدا ذلك من الموضوعات فسوف يتركه جانبا، إذ أن هذا كما قلنا أهم ما يتعين على الإنسان مواجهته من القرارات، سواء أثناء حياته وبعد مماته. وعلى ذلك فإن على المرء، عند انتقاله إلى العالم الآخر، أن يظل متمسكًا بهذا التمييز بين الحق والباطل تمسكا راسخا لا يلين، وألا ينبهر هناك أيضًا بالثراء وما شابهه من الشرور، أو ينغمس فى حياة الطغيان، أو غير ذلك من مظاهر الشر، وهى أمور تجلب عليه أضرارا لا حصر لها، ولا شفاء منها، وتنزل بنا آلاما أفدح. وإنما الأجدر به أن يختار دائما من الأمور أوسطها، ويتجنب التطرف فى الاتجاهين، وذلك فى هذه الحياة، وفى كل حياة أخرى تالية بقدر الإمكان. ففى هذا تكون أعظم سعادة للإنسان.

ومضى ذلك العائد من العالم الآخر ذاكرا أن الرسول قال بعد ذلك: "وحتى آخر القادمين يستطيع، إذا اختار بحكمة، أن ينال نصيبا ملائمًا سعيدا فى الحياة، إذا ما التزم اختياره بدقة. فليكن الأول إذن حريصًا فى اختياره، وليحذر الأخير اليأس".

وعندما قال الرسول ذلك، بادر الأول فى ترتيب الاختيار إلى انتقاء أشد ما وجده من طغيان. ذلك لأن جشعه الأهوج حال بينه وبين اختبار جميع أوجه الحياة التى اختارها، ولم يدرك الشرور العديدة التى حفلت بها، أو يعلم أنه قد قدر له أن يلتهم أولاده، فضلا عن ارتكاب شرور أخرى. ولكن عندما أتى الوقت الذى فحص فيه الأمر عن كثب، أخذ يضرب صدره بيديه، ويندب حظه، ناسيا تحذيرات الرسول. وبدلا من أن يلوم نفسه على آثامه، أخذ ينحى باللائمة

عاجزا عن السير فى الطريق السليم إلا بمعرفة الفيلسوف وبإرشاده، أى أن الناس جميعا – ماعدا الفلاسفة عاجزون عن الاختيار الصحيح، ولابد لهم من مرشد.

على الحظ، وأوامره الآلهة وأى شيء ماعدا ذاته. ولقد كان هو واحدا من أولئك الذين هبطوا من السماء، بعد أن قضى حياته السابقة فى دولة منظمة، وكانت فضيلته ترجع إلى التعود، لا إلى التزام الحكمة. بل يمكن القول إن جزءا غير قليل من أولئك الذين جيء بهم على هذا النحو كانوا من الفئة التى أتت من السماء، لأنهم لم يقاسوا الآلام، على حين أن معظم من صعدوا من الأرض وقاسوا منها ورأوا غيرهم يقاسون، لم يتسرعوا إلى هذا الحد فى اختيارهم. وترتب على ذلك، وكذلك على اختيار الأنصبة بالاقتراع، إن استبدلت كل النفوس ما لديها من الشر بالخير، وما لديها من الخير بالشر. ومع ذلك فلو سعى كل إنسان، فى كل مرة يعود فيها إلى الحياة الأرضية، إلى الحكمة بكل جوارحه، ولو شاء حظه ألا يكون ممن يختارون أخيرا، لكان ما قيل هنا عن العالم الآخر كفيلا بأن يضمن له فرصة طيبة فى السعادة هاهنا، وبأن تتم رحلته فى الذهاب إلى العالم الآخر والإياب منه، لا بالطريق السفلى الوعر، وإنما بالطريق السماوى المعبد.

٦٢٠ وقال "ار" إن الطريقة التى كانت النفوس المختلفة تختار بها حياتها كانت تؤلف منظرا يستحق أن يرى – منظرا يبعث على الرثاء، ويثير السخرية والدهشة فى آن واحد. ذلك لأن الاختيار كان يتقرر فى معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التى كان يحياها المرء. وهكذا رأى أحد النفوس تختار حياة بجعة، وكانت تلك فى وقت ما نفس "أورفيوس" الذى كره جنس النساء، لأن مقتله كان على أيديهن، إلى حد أنه أبى أن تلده امرأة. ورأى نفس ثاميراس[1] تختار حياة بلبل، وبجعة تختار حياة إنسان، ومخلوقات صداحة أخرى تفعل نفس الشيء. واختارت النفس التى كان ترتيبها العشرين، حياة أسد، وكانت تلك نفس آجاكس ابن تيلامون، وقد أبت هذه النفس أن تتخذ صورة الإنسان، إذ تذكرت الحكم الخاص بأسلحة أخيل[2]. وتلته نفس أجاممنون[3] Agamemnon، الذى كان بدوره يكره البشر لما لاقاه من آلام، فاستبدل بحياته

---

[1] الاسم فى صورته الأصلية هو ثاميريس Thameris، وهو شاعر مغن شرقى، جاء ذكره فى الإلياذة. وتروى الأسطورة أنه تباهى بصوته على ربات الشعر، فعوقب بالحرمان من البصر والصوت، وقيل إنه كفر عن غروره بالذهاب إلى الجحيم.

[2] تروى الأساطير اليونانية أن هذا البطل قد دخل فى مسابقة كان منافسه الوحيد فيها هو أوديسيوس، جائزتها هى أسلحة أخيل، فكان الحكم لصالح أوديسيوس، فانتحر أجاكس غضبا، وحمل هذا الغضب على أوديسيوس معه إلى العالم الآخر.

[3] كان أقوى أمراء اليونان أيام حرب طروادة، وانعقد له لواء الزعامة فى هذه الحرب، وانتصر بعد حصار أليم، ولكن زوجته (أو عشيقها) قتلته بعد عودته ظافرا.

حياة نسر. وأما نفس أتلانتا[1] فقد أتى دورها فى منتصف الطريق تقريبًا. وقد اختارت لنفسها حياة رياضى، وهو اختيار أغراها عليه ما رأته من التكريم الذى ينهال على الرياضيين. ورأى بعدها نفس ابيوس[2] Epeius ابن بانوبيوس Panopeus وهو ينتقل إلى صورة امرأة صانعة. ورأى بعيدا، من بين الأخيرين، نفس المهرج ثيرسيتيس Thersites وقد اتخذت لنفسها جسم قرد. والذى حدث أن آخر اختيار قد ترك لنفس أوديسيوس، الذى خففت من طموحه ذكرى جهوده السابقة، حتى أنه قضى وقتا طويلاً يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد. وعندما اهتدى إليها آخر الأمر فى ركن بعيد عن الباقين جميعًا، اختارها راضيًا قائلا إنه كان سيختارها أيضًا لو كان أول المقترعين. وبالمثل انتقلت نفوس أخرى من حيوانات إلى أناس، ومن حيوانات إلى حيوانات أخرى، بحيث تحولت الحيوانات الظالمة إلى حيوانات مفترسة والعادلة إلى حيوانات أليفة، مع اندماجها على شتى الأنحاء.

وبعد أن اختارت النفوس كلها حياة لها. توجهت، بترتيب اقتراعها، إلى لاخيسيس، وأعطت هذه كلا منها الجنى الذى اختاره، ليوجهه فى حياته ويلبى له ما اختار. وبدأ الجنى باقتياد النفس إلى كلوثو. فوضعها تحت يده هذه الآلهة وهى تدير محور الضرورة، وبذلك صدق على ما اختاره الإنسان عندما حان وقت اقتراعه. وبعد أن لمس المحور، سار بها إلى منزل أتروبوس، وبذلك جعل خيوط القدر لا رجعة فيها، ومن هناك انتقل دون أن ينظر إلى الوراء، إلى عرش الضرورة. وبعد أن تجاوز هو والباقون جميعا هذا العرش، رحلوا سويا إلى سهل ليثى Lethé (النسيان) خلال حرارة شديدة خانقة، ذلك لأن السهل عار من الأشجار ومن كل ما ينمو على الأرض من النبات. وعندما حل الظلام، حطوا رحالهم على ضفاف نهر السهو Ameles، الذى لا يقدر وعاء على حمل مائه. وكان على الكل أن يشربوا قدرا معينا هذا الماء، ولم يكن لدى البعض من الحكمة ما يمنعهم من شرب المزيد. وكلما شرب شخص هذا الماء نسى كل شىء وعندما غلبهم النعاس، دوى قصف الرعد وزلزلت الأرض فى منتصف الليل، ٦٢١

[1] ابنة الإله زوس، الذى كان يريد بدلا منها مولودا ذكرا. وقد عاشت بين الوحوش، وأتقنت فنون الصيد، واشتهرت بالسرعة الفائقة فى العدو، وكانت تتحدى راغبى الزواج منها فى العدو فتتفوق عليهم.

[2] صانع الحصان الخشبى الذى اختبأ فيه أشجع المحاربين "اليونانيين بقيادة أوديسيوس، وبواسطته اقتحموا طروادة.

وفي لحظة واحدة نقلت النفوس إلى أعلى، في هذا الطريق أو ذاك، إلى حيث تولد وكأنها النجوم البازغة. أما "ار" نفسه فلم يسمح له بشرب الماء. ولم يكن يعلم كيف وعلى أى نحو عاد إلى حسمه ولكنه فتح عيبيه فجأة فوجد نفسه على فراش الموت عند الفجر.

وهكذا يا جلوكون نجت القصة من النسيان. ولو أمعنا التدبر فيها، لأنقذتنا نحن أنفسنا، ولعبرنا بطمأنينة وسلام نهر ليثى (النسيان)، ولما دنسنا نفوسنا. وإذن فلو آمنت معى بأن النفس خالدة، قادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شىء، لاستطعنا أن نلتزم دائما الطريق العلوى، ولتوخينا العدل والحكمة فى كل شىء. عندئذ نسالم أنفسنا ونسالم الآلهة، لا فى إقامتنا هنا فحسب، بل عندما نتلقى جائزة العدل، كالمنتصر فى المباريات يتلقون الهدايا من أصدقائهم. وبهذا تتحقق لنا السعادة، لا على هذه الأرض وحدها بل أيضًا فى تلك الرحلة التى تدوم ألف سنة، والتى قصصت عليك نبأها.

الفهـرس